

Yu Xin

**SAVOIR TRADITIONNEL
ET PRATIQUES MAGIQUES
SUR LA ROUTE DE LA SOIE**



Savoirs traditionnels et pratiques magiques sur la route de la soie

Xin Yu (dir.)

DOI : 10.4000/books.demopolis.2547
Éditeur : Demopolis
Année d'édition : 2018
Date de mise en ligne : 1 octobre 2020
Collection : Quaero
ISBN électronique : 9782354571689



<http://books.openedition.org>

Édition imprimée

ISBN : 9782354571245
Nombre de pages : 268

Référence électronique

YU, Xin (dir.). *Savoirs traditionnels et pratiques magiques sur la route de la soie*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Demopolis, 2018 (généré le 04 octobre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/demopolis/2547>>. ISBN : 9782354571689. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.demopolis.2547>.

© Demopolis, 2018
Conditions d'utilisation :
<http://www.openedition.org/6540>

Yu Xin

SAVOIR TRADITIONNEL ET PRATIQUES MAGIQUES SUR LA ROUTE DE LA SOIE



SAVOIR TRADITIONNEL
ET PRATIQUES MAGIQUES
SUR LA ROUTE DE LA SOIE

« QUAERO »

Collection dirigée par Jean-Christophe Tamisier

Voir aussi parmi nos parutions :

Conférences chinoises de la rue d'Ulm, Michel Espagne et Jin Guangyao (dir.)

Le Vietnam. Une histoire de transferts culturels,
Hoai Huong Aubert-Nguyen et Michel Espagne (dir.)

Les conflits frontaliers sino-vietnamiens de 1885 à nos jours,
Nguyen Thi Hân

Pham Van Ky et son œuvre. Un taoïsme littéraire,
Nguyen Giang-Huong (dir.)

Psychanalyser en langues. Intraduisibles et langue chinoise,
Barbara Cassin et Françoise Gorog (dir.)

Une subjectivité fluide. Modernité et perception esthétique à travers les ouvrages de Gao Xingjian, Xiao Yingying

Illustration de couverture : Statue en bronze de « cheval galopant
comme un oiseau en vol », exhumée d'une tombe de Leitai à
Wuwei (province du Gansu) © Musée du Gansu.

© Éditions Demopolis, 2018
67, rue Saint-Jacques
75005 Paris
www.demopolis.fr

ISBN : 978-2-35457-124-5

YU XIN

SAVOIR TRADITIONNEL
ET PRATIQUES MAGIQUES
SUR LA ROUTE DE LA SOIE



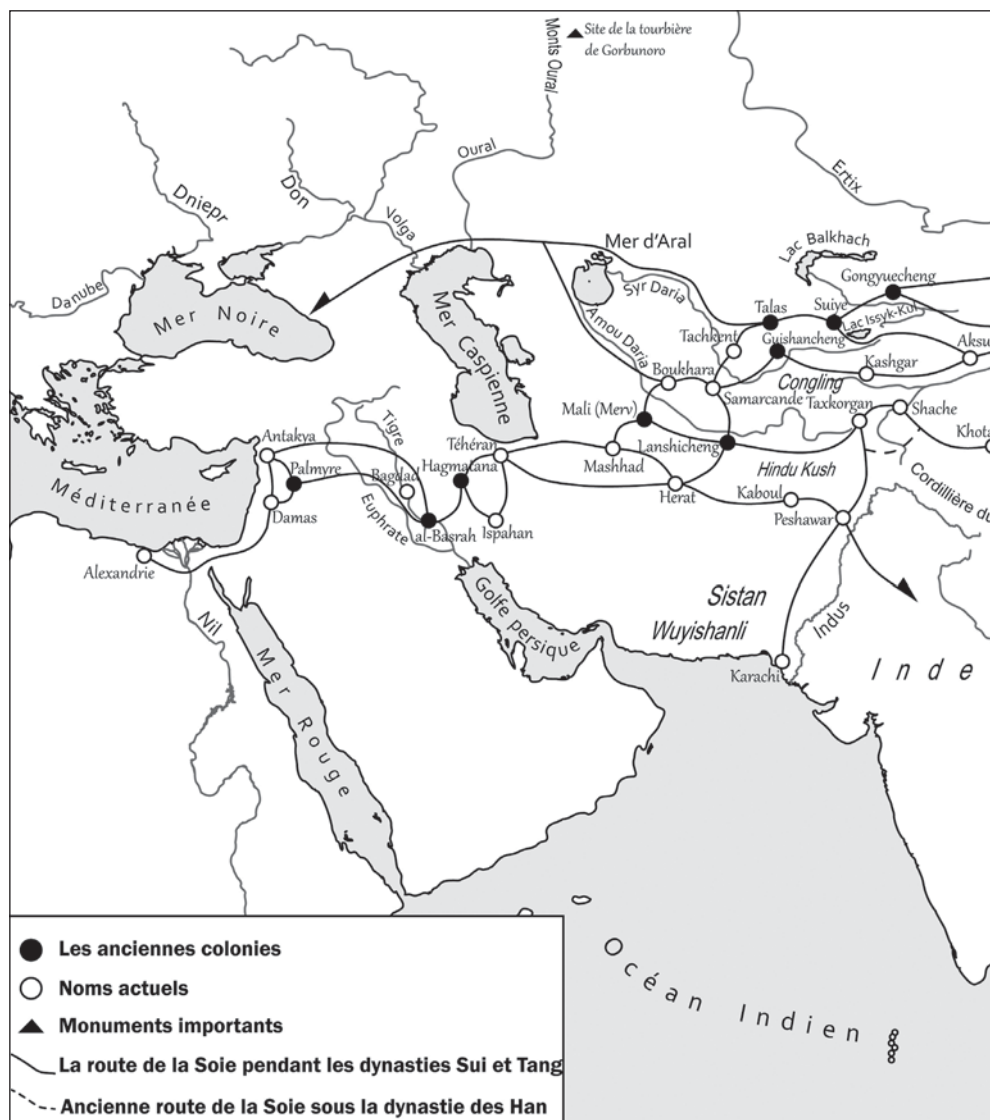
Cet ouvrage a été publié avec le soutien
du laboratoire d'excellence TransferS
(programme Investissements d'avenir
ANR-10-IDEX-0001-02 PSL* et ANR-10-LABX-0099)



L'auteur

Yu Xin est un historien de la Chine médiévale et de la route de la Soie, spécialisé dans l'étude des manuscrits de Dunhuang et de la dynastie Tang. Il a obtenu son BA (1997) et sa maîtrise (2000) à l'université du Zhejiang et son doctorat (2003) en histoire chinoise à l'université de Pékin. Il a rejoint l'université Fudan en 2003 et y est maintenant professeur d'histoire chinoise médiévale. Il a été professeur invité à l'École normale supérieure, à Princeton, à l'université de Kyoto et a été nommé membre du fonds de dotation des études asiatiques de la Fondation Starr à l'Institute for Advanced Study.

Ses intérêts de recherche se situent dans l'histoire naturelle, la culture des manuscrits et l'histoire sociale de la religion. Il vise à développer une compréhension globale du rôle des différents matériaux sources (documents historiques, preuves archéologiques, feuillets de bambou et textes en soie, manuscrits de Dunhuang et Turfan, livres chinois perdus et redécouverts au Japon et littérature sur les relations sino-étrangères) dans la production de la connaissance et la pratique religieuse, et de repenser le rôle des manuscrits et des images dans l'histoire intellectuelle, la croyance et la vie quotidienne. Il a publié de nombreux livres, y compris *Voie des dieux, vie des hommes: Histoire sociale et religieuse de la vie du peuple à Dunhuang sous les dynasties des Tang et des Song* (2006); *Signes extraordinaires en Chine médiévale: Érudition, croyance et société à l'époque des manuscrits* (2011). Il est aussi l'éditeur en chef d'une série de monographies: *Studies of Knowledge, Faith, and Institutions in Medieval China* (12 publications effectuées et 6 actuellement en projet, 2012-) aussi bien que la revue académique bilingue *Medieval China* 中古中國研究.



Les itinéraires de la route de la Soie et les différents lieux mentionnés dans le présent ouvrage (carte par Zhong Chong et Sun Changqilin).



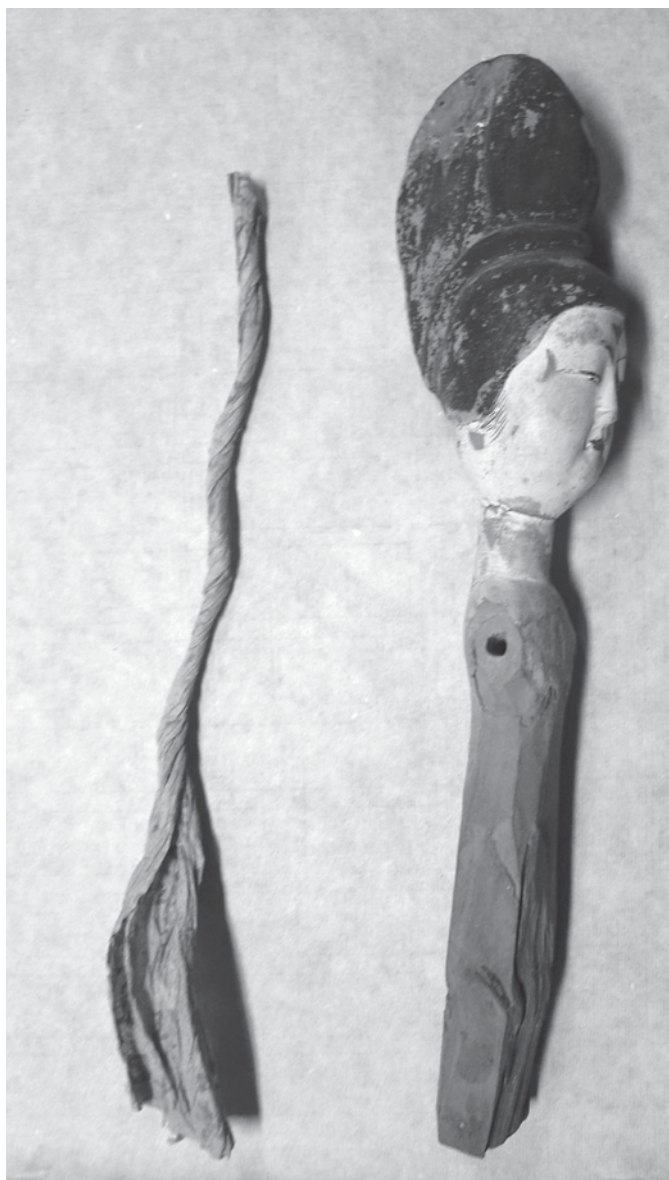


Fig. 1 : figurines en bois avec documents en papier leur servant de bras découverts dans la tombe Astana du site de Turfan.

Introduction

La route de la Soie est un sujet d'étude aussi bien pour la Chine que pour l'Occident. Depuis plus d'un siècle, les nouvelles découvertes et théories ont incité les chercheurs chinois et du monde entier à exploiter tout à la fois documents, vestiges archéologiques et œuvres d'art dans leurs travaux, à mêler passé et présent, à s'intéresser aussi bien à la Chine qu'au monde occidental ; des avancées considérables ont ainsi été réalisées. Comment, à l'heure de la mondialisation des savoirs académiques, élaborer un nouveau cadre explicatif ? Comment décloisonner ? Comment partir à la recherche de nouveaux outils et réussir à en tirer parti ? Est-il possible de mener des recherches et un dialogue académique intergénérationnel à une échelle internationale ? Quelle réflexion mènent les chercheurs les plus avant-gardistes ? Comment un historien de la nouvelle génération spécialiste de la Chine médiévale doit-il se positionner par rapport à eux ? Voici quelques-unes des nombreuses questions qui nous occupent.

Cet ouvrage vise à montrer, à partir de manuscrits et de vestiges trouvés dans l'Ouest chinois, qu'à la source de la culture chinoise médiévale figurent deux disciplines hors du commun : les arts occultes 方術 et l'histoire naturelle 博物. Il offre aussi l'occasion d'enquêter sur la culture matérielle, la diffusion des savoirs et les pratiques liées au prisme des échanges entre Orient et Occident ; et d'enrichir grâce aux différents détails et études de cas notre compréhension du rôle joué par la route de la Soie dans les interactions entre les différentes civilisations.

Si nous sommes spécialiste des études de Dunhuang et de l'histoire des relations entre la Chine et l'étranger, nous avons toujours été fasciné par les ouvrages portant sur la médecine et les arts occultes 方伎, comme les traités de pharmacopée, les traités de

médecine, les ouvrages d'agronomie, les romans, les traités sur le *Yin Yang* et les cinq éléments ou les livres d'astrologie, qui font voyager en pensée dans les mondes merveilleux des dix continents ou des trois îles, à la découverte « d'arts étranges » et de « pratiques incroyables »¹. Plusieurs années de recherche ont enfin débouché sur des avancées dans ces domaines. Outre les ouvrages et vestiges archéologiques exhumés à Dunhuang et dans l'Ouest chinois, de nouveaux documents historiques ont été découverts dans de vieux ouvrages chinois conservés au Japon : des manuscrits datant des Han qu'on pensait disparus et des notes, des commentaires, voire des ouvrages fondateurs écrits sous influence chinoise, dont bon nombre offraient de nouvelles possibilités de recherche et, selon les mots du géographe Yang Shoujing 楊守敬 (1839-1915), « corroboraient les preuves trouvées en Chine ». Ces précieuses ressources ont beau avoir été étudiées par d'éminents chercheurs, qui en ont tiré des résultats remarquables, de nombreuses zones d'ombre restent à explorer. Nous espérons ainsi qu'après cette « traversée du désert », une nouvelle carrière va s'ouvrir à eux dans le monde académique². Mais tout cela est plus facile à dire qu'à faire. Li Bai parle dans un de ses poèmes « de gravir le mont Taihang tout enneigé » 將登太行雪滿山 : c'est exactement ce que nous avons vécu tant notre progression s'est révélée difficile. Ce livre rassemble quelques-unes des pensées qui nous sont venues en chemin.

À l'origine de ce livre : une idée

Nous n'avons pas voulu mener une étude générale sur la route de la Soie et les échanges entre Orient et Occident ; nous avons

1. Les expressions « arts étranges » 怪術 et « pratiques incroyables » 藝絕 proviennent des volumes 5 et 6 du *Youyang zazu* 酉阳杂俎 (Miscellanées de Youyang) de Duan Chengshi 段成式 (édition révisée de Fang Nansheng 方南生, Beijing, Zhonghua shuju, 1981).

2. Yu Yingshi 余英時, « Shitan Zhongguo renwen yanjiu de zai chufa » 試論中國人文研究的再出發 (Essai de réflexion sur le nouveau départ de la recherche chinoise en humanités), in *Wenshi chuantong yu wenhua chongjian* 文史傳統與文化重建 (Reconstruire les traditions littéraire et historique et la culture), Beijing, Sanlian shudian, 2004, p. 510-544. Ce texte a non seulement ouvert notre réflexion sur notre discipline mais nous a également donné le courage de rompre l'enfermement qui était le nôtre.

cherché à mettre en lumière l'« autre aspect » 異相 de cette route, celui du véhicule de savoirs et de croyances qu'elle a été à l'« époque des manuscrits » en Chine médiévale.

Par « médiévale » 中古, nous entendons la période qui couvre les dynasties Wei, Jin, du Nord et du Sud, Sui, Tang et l'époque des Cinq Dynasties; on peut, à l'occasion, y inclure les Han et le début des Song. Le terme « médiéval » renvoie, depuis son entrée dans les études orientales, au postulat de Naitō Konan 内藤湖南, au cadre théorique de Chen Yinke 陳寅恪 et à la théorie de la féodalité, que chaque historien médiéviste comprend différemment, ce qui n'a de cesse de donner au terme des acceptions différentes. L'enthousiasme et l'ambition nous manquent pour proposer un nouveau découpage historique, et plus encore les capacités de créer un nouveau système discursif ou un nouveau vocabulaire; si nous avons repris le terme « médiéval », c'est donc simplement pour faciliter notre travail et lui donner une structure grossière. Cela a surtout été possible du fait que, par un heureux hasard, cette longue période coïncide avec l'époque des manuscrits.

Cet « autre aspect » que nous évoquions plus haut est une expression que l'on retrouve souvent dans les arts occultes, qui l'ont eux-mêmes empruntée aux ouvrages bouddhistes. Elle renvoie à un aspect « étonnant », à un visage très particulier propre aux individus choisis par le Ciel et dont l'avenir pouvait se lire dans les traits, donc à des choses visibles. L'art occulte qu'est la physiognomonie, dont la morphoscopie (*xingfa* 形法) est une forme, se fonde sur les concepts de nombre et de signe³. Du point de vue des Chinois de l'antiquité, chaque chose avait une forme, et toutes ces choses disposant d'une forme avaient un visage. Les phénomènes atmosphériques sont le visage du ciel, le relief celui de la terre, la figure, les paumes de la main, le corps et le squelette celui de l'homme; les plantes, les animaux sauvages et domestiques, les couteaux et les épées, les paysages, les habitations et les tombeaux, tout cela a un visage. De nombreux ouvrages découverts traitent de physiognomonie au sens

3. Li Ling 李零, *Jianbo gushu yu xueshu yuanliu* 簡帛古書與學術源流 (Anciens textes sur bambou et soie et l'origine et le développement de la discipline concernée), Beijing, Sanlian shidian, 2004, p. 423-424.

large⁴, un art intimement lié à cet « autre aspect » dont nous souhaitons parler dans cet ouvrage.

Dans la traduction en chinois des canons bouddhistes, cet « autre aspect », le pendant de l'aspect « identique » 同相, est un des six aspects (*lakshana*) 六相 définis par le bouddhisme. Il est écrit dans le *Lengyan jing* 楞嚴經 (*Śūraṅgama sūtra*): « de nombreuses différences peuvent être visibles au sein d'une même chose, et une similarité émerger malgré les différences: voilà une action qui peut être enseignée. » 則於同中, 顯現群異, 一一異相, 各各見同, 名善現行⁵. Nous avons beau mal connaître les ouvrages bouddhistes et n'en comprendre le sens que superficiellement, voici ce que nous avons malgré tout réussi à saisir: ce qui est identique, cet « aspect identique », renvoie aux notions de vérité, de réalité, et se veut l'origine de l'univers. Mais il est difficile de le dire ou de le concevoir en tant que tel, aussi a-t-il fallu l'expliquer au moyen de l'« autre aspect ». L'analogie avec les différents aspects que peuvent revêtir les gens ou les choses à différents moments permet de mieux saisir cette première notion du bouddhisme. Quelle était la réalité des savoirs, des croyances et des sociétés de la Chine médiévale? Nous nous sentons bien peu armé face à cette question, même si, pour y répondre, nous sommes prêts à passer par des chemins de traverse et à aller chercher la similitude dans la différence et inversement. En traitant ici des arts occultes et de l'histoire naturelle et en faisant de ces disciplines extraordinairement riches et pourtant souvent négligées par nos prédécesseurs le point de départ de nos recherches, nous avons petit à petit réussi à

4. Parmi les ouvrages sur soie trouvés à Mawangdui 馬王堆 figure un *Livre de la physiognomonie du cheval* (*Xiangma jing* 相馬經); parmi ceux sur lattes de bambou datant des Han découverts à Shuanggudui 雙古堆, un *Livre de la physiognomonie du chien* (*Xianggou jing* 相狗經); parmi ceux sur lattes de bambou datant des Han découverts à Yinqueshan 銀雀山 une *Méthode de physiognomonie du chien* (*Xianggou fang* 相狗方); dans le document P.2526 trouvé à Dunhuang, anciennement intitulé *Encyclopédie du palais Xiuwen* (*Xiuwendian yulan* 修文殿御覽), un *Livre sur la physiognomonie de la grue* (*Xianghe jing* 相鶴經) que l'on peut comparer avec les extraits que cite l'*Encyclopédie de l'ère Taiping* relue par l'empereur (*Taiping yulan* 太平御覽) et dans ceux sur lattes de bambou découverts à Juyan 居延 un *Livre de la physiognomonie de l'épée* (*Xiang lishan daojian* 相利善刀劍). Ces différents ouvrages portant sur la physiognomonie mériteraient chacun une étude approfondie, ce que nous essaierons de faire à l'avenir.

5. *Taishō Shinshū Daizōkyō*, livre 19, milieu de la page 142.

mieux comprendre, même si ce n'est qu'indirectement, le fonctionnement d'ensemble et les particularités du monde médiéval.

Les concepts de nombre et de signe sont tirés du *Livre des mutations*, et sont l'un des paradigmes essentiels pour comprendre comment les Chinois de l'antiquité percevaient le monde et le sens de la vie. Le passage le plus clair et le plus organisé sur le sujet figure dans la préface au *Wuxing dayi* 五行大義 (Compendium des cinq agents), un ouvrage de Xiao Ji 蕭吉 datant de la dynastie Sui :

Il est difficile de saisir les signes avant-coureurs du commencement et de la fin des choses. C'est pourquoi les sages s'attachent à ce qui n'est pas encore advenu : ils établissent des paroles afin d'en circonscrire les signes, ils établissent les signes pour mettre en évidence les événements. Lorsque les événements sont en cours, nous pouvons les comprendre grâce aux signes qui s'y rapportent ; les signes en se multipliant engendrent les nombres. Grâce aux nombres, ils peuvent être ordonnés, grâce aux signes nous en avons une figuration, on peut ainsi comprendre par simulation les principes des événements. Et la compréhension par simulation relève bien des méthodes de la tortue et de l'achillée⁶. La tortue produisant des signes, (la série des dix) jours constitue dès lors le fondement des cinq éléments ; l'achillée produisant des nombres, (la série des douze) marqueurs en constitue alors le principe. L'alternance des levers et couchers des étoiles Shen et Chen, les cycles ascendants et descendants de la lune et du soleil, le grondement du tonnerre et l'apparition d'arcs-en-ciel, le mouvement des nuages et le déploiement des pluies, voilà quels sont les signes du ciel. Les vingt-huit étapes, les constellations internes et externes, les sept luminaires, les trois sortes d'astres lumineux, les régions stellaires et les douze mansions, voilà ce que sont les nombres du ciel. Les montagnes, les fleuves, l'eau et la terre, hauteurs et dépressions, plaines et marais, la stabilité des montagnes et la circulation des fleuves, les vents tournants, la rosée et les vapeurs, voilà ce que sont les signes de la terre. Les huit confins, les quatre mers, les trois fleuves et les cinq lacs, les neuf régions et les cent préfectures, les mesures de distance et de superficie, voilà pour les nombres de la terre. Les rites servant à contrôler les événements, la musique à tempérer les élans du cœur, les rangs, les emblèmes, les insignes, les étendards,

6. « La tortue représente la divination par l'interprétation des figures formées par les craquelures apparaissant sur les carapaces de tortue chauffées. L'achillée représente la divination par les hexagrammes, résultant des manipulations de cinquante tiges d'achillée et des calculs faits sur les nombres ainsi obtenus. » cf. De La Vallée, Élisabeth Rochat, *La symbolique des nombres dans la Chine traditionnelle*. Desclée de Brouwer, 2018.

l'usage des châtiments pour conduire au bien, voilà pour les signes de l'homme. L'établissement des cent offices pour l'administration, l'accomplissement de tous les êtres humains, les quatre enseignements qui forment les lettrés, les sept vertus qui régissent l'art militaire, voilà pour les nombres de l'homme. Ainsi, par les signes et les nombres, on connaît le commencement et la fin des cinq éléments. Grâce à la tortue et l'achillée, on discerne le faste et le néfaste du Yin et du Yang. Les événements simulés par les signes sont connus, les choses en se conformant à des nombres sont déterminées⁷.

原始要終，靡究萌兆。是以聖人體於未肇，故設言以筮象，立象以顯事。事既懸有，可以象知；象則有滋，滋故生數。數則可紀，象則可形。可形可紀，故其理可假而知。可假而知，則龜筮是也。龜則爲象，故以日爲五行之元；筮則爲數，故以辰爲五行之主。若夫參辰伏見，日月盈虧，雷動虹出，雲行雨施，此天之象也。二十八宿，內外諸官，七曜三光，星分歲次，此天之數也。山川水陸，高下平汙，嶽鎮河通，風回露蒸，此地之象也。八極四海，三江五湖，九州百郡，千里萬頃，此地之數也。禮以節事，樂以和心，爵表章旗，刑用革善，此人之象也。百官以治，萬人以立，四教修文，七德閱武，此人之數也。因夫象數，故識五行之始末；藉斯龜筮，乃辨陰陽之吉凶。是以事假象知，物從數立。

Les concepts de nombre et de signe ne pourraient-ils pas nous permettre de poser un regard neuf sur les textes et la méthodologie historiques? De notre point de vue, les documents historiques ne doivent pas servir à rétablir une réalité historique objective (si tant est qu'elle existe). On ne peut rien affirmer en histoire; tout ce qu'on peut faire, c'est tenter d'esquisser. Les sources que nous parvenons à retrouver ne sont rien de plus que des fragments issus de lieux et d'époques reculés; comment savoir si elles se recoupent et si leur message peut être décodé? Aussi trouvons-nous très juste l'affirmation de Marc Bloch: la recherche en histoire est bien cet

7. Xiao Ji 蕭吉, *Wuxing dayi* 五行大義 (Compendium des cinq agents), voir Nakamura Shōhachi 中村璋八, éd., *Gogyō taigi kōchū* 五行大義校註 (Notes sur le Compendium des cinq agents), ouvrage de la collection Honokuni bunko 穗久邇文庫, Tōkyō, Kyūko sho'in, rééd. augmentée, 1998, p. 6-8. Cette traduction, avec quelques modifications, se base sur celle de Marc Kalinowski, *Cosmologie et divination en Chine ancienne. Le Compendium des cinq agents* (*Wuxing dayi*, VI^e siècle), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991, p. 139-140.

art de l'historien, cet artisanat à proprement parler⁸. Pour que son âme s'exprime dans sa pratique, encore faut-il que son âme soit présente⁹, son âme au sens de son parti pris, de sa sensibilité historique et des techniques maîtrisées. Loin de nous l'idée de réfuter la valeur de la recherche de l'objectivité et des preuves concrètes en histoire; bien au contraire, nous cherchons à souligner comment, « avec le regard et l'esprit de l'artiste appréciant une peinture ou une sculpture¹⁰ », nous pouvons exploiter au mieux l'extrême richesse et les infinies potentialités des documents historiques pour élaborer une réflexion complète.

L'« époque des manuscrits », plus précisément des manuscrits sur papier, désigne l'époque à laquelle, dans l'histoire chinoise de l'écrit, le moyen le plus utilisé pour relayer des informations fut le livre papier. Elle correspond à peu près aux dynasties Wei, Jin, du Nord et du Sud, Sui, Tang et à l'époque des Cinq Dynasties¹¹. Cette dénomination est en fait assez peu usitée par les chercheurs chinois; la majorité des spécialistes des études de Dunhuang la connaissent cependant grâce à l'ouvrage de Jean-Pierre Drège, *Les Bibliothèques en Chine au*

8. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou le métier de l'historien*, Paris, Armand Colin, 1952, p. 13-14.

9. Formulation empruntée à Shen Weirong 沈衛榮, « Wo de xin zai nali » 我的心在哪裡 (Où mon âme se trouve-t-elle?), *Xizang lishi he fojiao de yuwenxue yanjiu* 西藏歷史和佛教的語文學研究 (Étude linguistique de l'histoire et du bouddhisme tibétain), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2010, p. 1-9.

10. Chen Yinke 陳寅恪, « Feng Youlan zhongguo zhexueshi shangce shencha baogao » 馮友蘭中國哲學史上冊審查報告 (Rapport critique du premier volume de l'histoire de la philosophie chinoise de Feng Youlan), *Jinmingguan congkao erpian* 金明館叢稿二編 (Deuxième recueil de Jinmingguan), Beijing, Sanlian shudian, 2001, p. 279.

11. Le premier manuscrit sur papier a été trouvé sur le site de Xuanquan 懸泉, à Dunhuang. Il daterait du règne de Han Wudi et Han Zhao di. Pourtant, jusque sous les Wei et les Jin, on utilisait papier et lattes de bambou. Cf. Ōba Osamu 大庭修, trad. Xu Shihong 徐世虹, « Mujian zai shijie geguo de shiyong yu Zhongguo mujian xiang zhi de bianhua » 木簡在世界各國的使用與中國木簡向紙的變化 (L'utilisation des lattes en bois dans différents pays du monde et le passage en Chine des lattes en bois au papier), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 4, Beijing, Zhonghua shuju, p. 4-11. Mais le papier était de plus en plus utilisé. Le conflit dura tant que l'imprimerie en était à ses débuts, mais s'apaisa dès après la période des Cinq Dynasties et la généralisation du procédé. Aussi associe-t-on souvent l'époque des manuscrits à celle qui s'étend des dynasties Wei et Jin à la période des Cinq dynasties.

*temps des manuscrits*¹². En sinologie comme dans les « études nationales » 國學, l'histoire des documents et de la culture sont très à la mode depuis quelques années; c'est ainsi que cette dénomination a, elle aussi, connu une avancée de popularité. Elle a par exemple fait une apparition sur les panneaux de présentation d'une exposition d'anciens documents chinois très précieux, ainsi que dans des textes d'ouvrages généraux traduits en plusieurs langues visant à « donner au monde une idée précise du développement de l'histoire et de la culture de l'édition et de la civilisation chinoises¹³ ».



Fig. 2 : manuscrit trouvé dans la bibliothèque murée d'une des grottes de Mogao, à Dunhuang, photo d'Aurel Stein (1862-1943) 327/127 (587).

12. Jean-Pierre Drège, *Les Bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au x^e siècle)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991. Voir le compte-rendu de lecture de Rong Xinjiang 榮新江, *Jiuzhou xuekan* 九州學刊, vol. 6, n° 4, Dunhuangxue zhuanhao 敦煌學專號 (Numéro spécial sur les études de Dunhuang), 1995, p. 171-173; in *Bianwei yu cunzhen: Dunhuangxue lunji* 辨偽與存真：敦煌學論集 (Distinguer ce qui est fallacieux et conserver le vrai : Recueil sur les études de Dunhuang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2010, p. 325-328.

13. Xiao Dongfa 蕭東發 (dir.), *Cong jiaguwen dao E-publications – kuayue sanqian nian de Zhongguo chuban* 從甲骨文到 E-publications —— 跨越三千年的中國出版 (Des inscriptions sur os et écailles aux e-publications – trois mille ans d'histoire de l'édition chinoise), Beijing, Waiwen chubanshe, 2009.

En chinois, le mot *xueshu* 學術 (discipline, savoir) se compose des mots *xue* (étude) et *shu* (technique). Il y a un siècle, le journaliste Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) publiait un texte intitulé « *Xue yu shu* » 學與術, que l'on pourrait traduire par « Théories et techniques ». Il y écrivait ceci :

En Chine, les mots *xue* et *shu*, combinés, donnent *xueshu*. Il n'y a que dans le Hanshu 漢書 (Livre des Han), dans le livre intitulé « Biographie de Huo Guang » (Huo Guang zhuan 霍光傳贊), que l'on met en relation ces deux termes : « sans théorie, pas de technique » 不學無術. À l'époque moderne, les connaissances des Occidentaux ont connu un vigoureux essor ; c'est seulement alors que les intellectuels ont tracé une séparation claire entre les champs théorique et technique, chacun s'efforçant de son côté de mettre son travail au service du peuple. Ceux qui cherchaient à expliquer les principes des choses et les observaient pour découvrir les lois qui régissaient leur existence furent qualifiés de théoriciens, tandis que ceux qui utilisaient ces lois furent rangés du côté des techniciens. [...] C'est ainsi qu'a vu le jour l'idée selon laquelle la théorie est l'essence de la technique et la technique la fonction de la théorie, et que l'une ne peut exister sans l'autre. Une théorie qui ne puisse être appliquée et transformée en technique ne sert à rien ; de même, une technique qui ne repose pas sur une vérité scientifique est fallacieuse¹⁴.

Le *xue* et le *shu* auquel nous faisons référence ici ne prolongent pas ces notions propres à l'époque agitée de la fin des Qing et de l'occidentalisation. Nous proposons de nous attacher à un autre sens : par *xue*, nous entendons l'étude des classiques et de l'histoire naturelle ; par *shu*, les arts occultes. C'est sous l'influence du Qilüe 七略 (Sept sommaires) et du « Traité sur les arts et les lettres » du *Hanshu* que nous avons eu l'idée de cette division, par laquelle nous prolongeons l'organisation du système de connaissances en vigueur depuis les Han, système dans lequel les six arts, les philosophes et la poésie correspondaient au *xue* et les arts occultes, les ouvrages de médecine et les traités militaires au *shu*¹⁵.

14. Liang Qichao 梁啟超, « *Xue yu shu* » 學與術 (Théories et techniques), *Guofeng bao* 國風報, 16 juin 1911. Liang Qichao n'était pas le seul à défendre ce point de vue, cf. Yan Fu 嚴復, etc.

15. Pour les concepts et connotations liés aux arts occultes, cf. Li Ling 李零, *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考 (Étude des arts occultes chinois, version révisée), Beijing, Dongfang chubanshe, 2001, p. 19-27, 35-36, 301.

Culture des manuscrits, conscience de l'histoire et tradition du savoir

Quelles sont les caractéristiques d'écriture et de diffusion des ouvrages datant de l'époque des manuscrits ?

Premièrement, ils sont encore marqués par les habitudes de rédaction des ouvrages sur lattes de bambou, et sont donc d'une grande valeur pour l'étude de la transition entre des ouvrages écrits sur soie ou bambou et des ouvrages constitués en volumes¹⁶. Comme l'écrit Xun Xu 荀勗 (?–289) dans sa préface au *Mutianzi zhuan* 穆天子傳 (Chronique du roi Mu), « la soie qui reliait les lattes de bambou entre elles était de couleur blanche. Si l'on mesure la longueur des lattes des derniers ouvrages exhumés en nous référant au pied standard que j'ai établi à l'aide d'autres ouvrages, ils mesurent deux pieds et quatre pouces. Les caractères sont tracés à l'encre noire, chaque latte en comporte une quarantaine. [...] L'administration du comté de Ji n'a pas fait du très bon travail en recueillant ces manuscrits car de nombreuses lattes ont été détruites ou perdues. Ces ouvrages ont beau ne pas être de grands classiques, leur valeur en tant qu'ouvrages anciens est inestimable. Je remets avec déférence à votre vigilance ma retranscription de ces ouvrages sur des feuilles de papier jaune longues de deux pieds. Quand les troubles qui agitent le pays de Wu se seront apaisés, peut-être pourrez-vous faire passer ces ouvrages anciens ainsi que leur retranscription au bibliothécaire impérial pour qu'il les fasse copier et en conserve des exemplaires dans la bibliothèque du palais et dans les archives du bibliothécaire impérial, du responsable des documents administratifs et de l'historiographe. » 皆竹簡素絲編。以臣勗前所製定古尺度此簡，長二尺

16. Voici quelques ouvrages de référence particulièrement intéressants sur le sujet: Qian Cunxun 錢存訓, *Shu yu zhubo: Zhongguo gudai de wenzi jilu* 書於竹帛: 中國古代的文字記錄 (Écrire sur des lattes de bambou et de la soie: les traces écrites en Chine ancienne), Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 2006; Nishibayashi Shōichi 西林昭一 (rév.), Groupe d'étude sur les traces écrites dans l'Ouest chinois 西域書跡考察團, *Hon no Shiruku Rōdo* 書のシルクロード (La route de la Soie des livres), Kyōto, Ryūen shoten, 1997; Tomiya Itaru 富谷至, *Mokkan, chikukan no kataru Chūgoku kodai: shoki no bunkashi* 木簡・竹簡の語る中國古代: 書記の文化史 (La Chine antique des ouvrages sur bois et lattes de bambou: histoire culturelle des supports servant à l'écriture), Tōkyō, Iwanami shoten, 2014.

四寸。以墨書一簡四十字。……汲郡收書不謹，多毀落殘缺。雖其言不典，皆是古書，頗可觀覽。謹以二尺黃紙寫上，請事平，以本簡書及所新寫，並付秘書繕寫，藏之中經，副在三閣¹⁷. Cette source montre que les manuscrits furent copiés à partir des ouvrages sur lattes de bambou, dont on essayait de conserver la forme autant qu'il se pouvait. Nous avons eu de nombreuses occasions après 2001 d'étudier des originaux de Dunhuang; cela nous a permis de mieux comprendre la filiation des manuscrits par rapport aux ouvrages sur lattes de bambou, en termes de forme et de structure: les feuilles de papier mesurent un pied de long (26 cm), c'est-à-dire l'exakte longueur des lattes de bambou, et elles sont divisées en colonnes par des traits noirs, qui reproduisent là encore les lattes de bambou une fois liées entre elles¹⁸. Les ouvrages recopiés avec le plus de soin vont jusqu'à reproduire le style de calligraphie des ouvrages sur lattes de bambou. Les documents écrits, même après l'abandon des lattes de bambou au profit du support papier, imitent donc encore largement le style des anciens, au moins formellement. À noter également que lorsqu'on retrouve des ouvrages sur lattes de bambou, les cordelettes qui liaient les lattes entre elles ont souvent disparu: il est donc difficile de remettre ces lattes dans le bon ordre. Des erreurs dans l'ordre de collage des pages ont également pu être commises, pour une raison semblable, dans les manuscrits de Dunhuang, aussi faut-il parfois en repenser l'agencement.

Deuxièmement, les manuscrits comportent de nombreuses erreurs, formes non standard et variantes de caractères, ce qui peut laisser à penser qu'ils regorgent de fautes. Mais ces variantes véhiculent en réalité des données historiques précieuses: elles nous permettent de mieux comprendre l'évolution des caractères et de la phonologie chinoise et sont une trace des particularités de copie, d'adaptation, de lecture et de réception propres à un individu ou

17. Wang Yiliang 王貽樑, *Mutianzi zhuan huijiao jishi* 穆天子傳匯校集釋 (Explications et notes sur *Chronique du roi Mu*), Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 1994, préface de Xun Xu, p. 1-2.

18. Fujieda Akira 藤枝晃 défendait déjà cette idée dans son *Monji no bunkashi* 文字の文化史 (Histoire culturelle de l'écrit), Tōkyō, Iwanami shoten, 1971, p. 151. Mais il est difficile de percevoir dans toute sa profondeur ce « respect du manuscrit » que décrit Fujieda sans en avoir soi-même eu entre les mains.

à une époque, très utiles de ce fait aux chercheurs spécialisés en histoire de l'écrit et en histoire sociale et intellectuelle de la Chine antique.

Troisièmement, les manuscrits consistent souvent en des condensés de différents ouvrages dont ils reprennent les points les plus importants, comme en attestent les *zachao* 雜抄 (notes diverses) et les *yaochaoben* 要抄本 (ouvrages composites), un type d'écrit important en Chine médiévale. Ces textes sont souvent assez peu fidèles à l'original, les auteurs ne rechignant pas à supprimer ou à modifier des passages. Les règles suivies et le style d'écriture sont très révélateurs de l'intention de l'auteur et des supposées préférences des lecteurs. Le processus de création et les voies de diffusion de ces ouvrages pourraient constituer un thème de recherche important.

Quatrièmement, ces manuscrits sont aussi l'occasion de voir à quoi ressemblaient des documents de visée plus pratiques tels que modèles épistolaires, recueils de vœux, ou contrats. De telles sources sont indispensables à qui veut comprendre la société, la vie, les pratiques religieuses et la transmission des savoirs à cette époque. Au sein des documents exhumés à Turfan et conservés à la East Asian Library et dans la Gest Collection de l'université de Princeton, on trouve un certain nombre de cahiers d'écriture d'un étudiant du nom de Qiao Min 橋敏, sur lesquels on peut lire des questions sur des extraits et des commentaires des *Lunyu* 論語 (Entretiens), du *Shijing* 詩經 (Livre des Odes) ou du *Shangshu* 尚書 (Classique des documents). Les corrections de l'enseignant, très imagées, y figurent, encore lisibles, ce qui fait de ces documents une source remarquable pour les chercheurs en histoire sociale et intellectuelle.

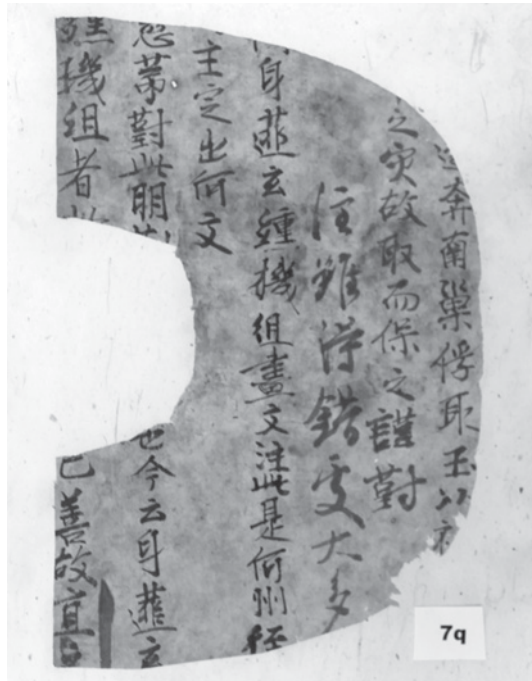


Fig. 3 : Questions sur le Classique des documents, document exhumé à Turfan et conservé à la East Asian Library et à la Gest Collection de l'université de Princeton, photo de Yu Xin.

Cinquièmement, les titres, calligraphie, modes de reliure et découpage en chapitres sont autant d'indices précieux quant à la nature, la fabrication, la genèse et la diffusion des textes¹⁹; ces indices peuvent aider à fixer l'époque à laquelle un manuscrit a été écrit, comme à éclairer le processus d'élaboration d'un

19. En s'appuyant sur des études et analyses menées sur des manuscrits originaux, Sasaki Satoshi 佐佐木聡 a avancé l'idée que *Baize jingguai tu* 白澤精怪圖 (Livre illustré des esprits et démons du marais blanc) et *Baize tu* 白澤圖 (Livre illustré du marais blanc) étaient deux livres différents; c'est un cas remarquable de contestation du lien entre deux textes, établi par les premiers spécialistes du sujet, par un jeune chercheur en étude des manuscrits. Cf. Sasaki Satoshi, « P2682 *Baize jingguai tu* zaikao » P2682 <白澤精怪圖> 再考 (P2682 – nouvelle étude sur *Livre illustré des esprits et démons du marais blanc*), 17^e atelier d'études communes en histoire de la Chine antique à l'université Fudan, 3 novembre 2010.

livre, l'organisation des disciplines, voire la diffusion de la culture chinoise à l'Ouest²⁰.

On a longtemps cru que les réflexions menées sur l'« histoire des ouvrages » ou la « période des manuscrits » émanaient des milieux sinologiques non chinois, mais il n'en est rien. Le courant de la recherche textuelle s'est de tout temps intéressé à l'influence que les évolutions du médium de l'écrit et des modes d'écriture pouvaient avoir eu sur les traditions intellectuelles chinoises. Sun Yirang 孫詒讓 (1848-1908), loué comme le « dernier grand maître des Qing en étude des classiques et en critique textuelle », l'a ainsi exprimé dans son célèbre Zhaiyi 札迺 (Notes):

Ces textes ont été copiés et recopiés à partir d'ouvrages sur lattes de bambou ou sur soie et imprimés tant et plus à l'aide de planches sculptées de poirier et de jujubier; ainsi ont-ils beaucoup évolué. Sous les dynasties Xia, Shang et Zhou, les caractères formés par emprunt étaient un phénomène courant; entre les dynasties Qin et Han, le style sigillaire laissa la place au style de chancellerie; sous les Wei et les Jin apparurent les styles régulier et cursif, qui allèrent presque jusqu'à se confondre; pendant la période des Six Dynasties et sous les Tang vit le jour un style populaire, et sous les Song, les Yuan et les Ming, de nombreuses corrections furent apportées aux plaques d'impression gravées qui servaient à reproduire les textes. Nous voilà donc tel le berger ayant perdu un mouton et ne sachant pas où aller le chercher. Pour réussir à lire et à expliquer les très

20. Rong Xinjiang 榮新江 s'est appuyé sur trois exemplaires du manuscrit du *Lanting* 蘭亭 (Pavillon des orchidées) exhumés à Khotan 和田 pour étudier l'influence de la culture chinoise sur les régions occidentales chinoises sous la dynastie Tang. Pour lui, le *Pavillon des orchidées* est le modèle le plus élémentaire de ce qu'était la culture chinoise véhiculée par la calligraphie; le fait que des copies en aient été trouvées dans la région de Khotan montre à quel point la culture traditionnelle chinoise s'était diffusée dans l'Ouest. Sous les Tang, des documents calligraphiés sont laissés dans ces régions (comme l'atteste la découverte de nombreux documents officiels); ils reflètent les traditions calligraphiques populaires de l'époque et nous permettent de combler les lacunes de la recherche en calligraphie chinoise. Des fragments d'ouvrages calligraphiés du type du *Pavillon des orchidées* ont également été trouvés: ils sont très importants du point de vue de l'histoire de la culture chinoise. Rong Xinjiang 榮新江, « Cong Hetian chutu Lanting muben kan Zhongguo wenhua zai xiyu de liuchuan » 從和田出土<蘭亭>摹本看中國文化在西域的流傳 (La diffusion de la culture chinoise dans les régions occidentales au prisme des exemplaires du *Pavillon des orchidées* exhumés à Khotan »), 4^e conférence des recherches menées sur la Chine médiévale à l'université Fudan, département d'histoire de l'université de Fudan, 5 novembre 2010.

vieux ouvrages chinois, il faut leur consacrer beaucoup de temps et de réflexion, contre-vérifier chaque texte et remonter à sa source²¹.

復以竹帛梨棗，鈔刊屢易，則有三代文字之通段，有秦、漢篆隸之變遷，有魏晉正艸之輟淆，有六朝、唐人俗書之流失，有宋、元、明校槧之屢改，途徑百出，多歧亡羊，非覃思精勘，深究本原，未易得其正也。

À l'époque, l'étude des manuscrits laissait de côté deux dimensions : le contenu des textes et leur aspect matériel. L'étude de la forme des manuscrits relevait alors, en effet, du domaine de la codicologie, voire de la bibliographie²². Suite aux avancées enregistrées dans cette discipline, les spécialistes en codicologie se sont progressivement intéressés à ce qui unit ces deux dimensions, à leur relation intrinsèque. Jean-Pierre Drège, figure mondialement connue de l'archéologie des ouvrages écrits, a montré que la majorité des compilations chinoises portant sur l'histoire des ouvrages écrits a limité son attention à la période de l'imprimerie ; pour lui, la prise en considération des ouvrages sur soie et lattes de bambou des Qin et des Han et des manuscrits de Dunhuang pourrait compléter cette histoire. Mais l'objectif premier de la recherche est davantage de comprendre le rapport entre ouvrages et supports de savoir — comment les textes ont-ils été fabriqués, organisés, lus et reçus — que de combler les trous dans la chronologie. Dans la mesure où l'étude des ouvrages sur lattes et soie et celle des manuscrits furent initialement séparées, différents manques auxquels il faut pallier sont récurrents dans les articles écrits concernant ces deux types de support ; il reste donc à reconstruire le lien et la continuité historique entre ces deux études. Drège explique encore que les manuscrits sont loin d'être tous les mêmes : certains sont annotés, d'autres organisés en

21. Sun Yirang 孫詒讓, *Zhayi 札迻* (Notes), annotations de Liang Yunhua 梁運華, Beijing, Zhonghua shuju, 1989, préface, p. 4.

22. Le terme « bibliographie » (書誌學 en chinois), s'il est surtout utilisé par les chercheurs japonais, trouve également quelques utilisateurs en Chine. *Shoshigaku nyūmon* 書誌學入門 (Rudiments de bibliographie), de Kawase Kazuma 川瀬一馬 (Okazaki Hisaji, dir., Tōkyō, Yūshōdō, 2001) est un ouvrage assez général ; voici le titre de certains chapitres : « spécificités de l'époque des manuscrits » ; « juger d'un manuscrit » ; « les manuscrits des journaux intimes ». Il parle principalement de manuscrits japonais mais inclut également des exemples chinois.

chapitres, d'autres encore sont précédés d'un sommaire... Il est donc particulièrement intéressant d'analyser les méthodes d'organisation, d'annotation, la taille des caractères, les choix de ponctuation, ainsi que les illustrations et les légendes qui peuvent y figurer²³.

Il est possible que Drège ait été influencé dans ses recherches par sa lecture de l'ouvrage *La bibliographie et la sociologie des textes* de D. F. McKenzie (1931-1999). Pour ce dernier, les livres sont un mode d'expression, et la forme matérielle d'un texte joue un rôle crucial sur la création, la diffusion et la reproduction d'un contenu, voire détermine le sens d'un texte. La forme matérielle d'un texte renvoie au support utilisé, ainsi qu'aux formes d'expression fonctionnelles, comme le format, le style de calligraphie, la division en chapitres, les titres, la ponctuation²⁴, etc. Quoi qu'il en soit, l'article de Drège en question, qui n'eut qu'une présentation de circonstance à l'occasion d'une conférence, est très éclairant d'un point de vue méthodologique.

Si les spécialistes en histoire des livres ont depuis quelques années revu leurs priorités de recherche, l'étude des manuscrits a également gagné à sa cause l'histoire intellectuelle et sociale et l'histoire des savoirs académiques chinois²⁵. Mais si nous regardons de plus près et tentons de faire la part des choses entre les différentes disciplines, l'on s'aperçoit sans peine que cette tendance fut présente dès la création des études de Dunhuang.

Le célèbre artiste japonais Nakamura Fusetsu 中村不折 (1866-1943), également collectionneur de goût, écrivait dans son livre sur les origines de la calligraphie publié en 1927 :

23. Jean-Pierre Drège, « La mise en texte des manuscrits chinois », présenté à l'occasion des Rencontres franco-chinoises sur les études de Dunhuang : Actualité de la recherche et publications récentes, organisées par l'UMR 8155 et l'équipe Bouddhisme de l'EFEU, Paris, 14-16 juin 2011.

24. D. F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 9-53.

25. Pour plus de précisions, cf. Yu Xin 余欣, *Zhonggu yixiang: xieben shidai de xueshu xinyang yu shehui* 中古異相：寫本時代的學術、信仰與社會 (Signes extraordinaires en Chine médiévale : érudition, croyance et société à l'époque des manuscrits), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2011, introduction : « Semblances et dissemblances » 同相與異相, p. 1-26.

Aujourd'hui, le progrès dans les savoirs académiques touche à la sphère de la calligraphie, dont les traces passées nous amènent aux régions frontalières chinoises. Dans les grottes et les tombes du Gansu et du Xinjiang, de nombreuses traces d'encre ont été retrouvées datant pour les plus anciennes des Han et des Wei et pour les plus tardives de la période des Cinq Dynasties, des Zhao et des Song, soit de plus d'un millénaire. Ces nombreux vestiges sont tous plus précieux les uns que les autres. En les recopiant encore et encore, j'ai fait l'expérience de ce qu'était la vie sous les Wei ou les Jin, et ai beaucoup appris sur la sensibilité de Wang Xizhi 王羲之 et Zhong Yao 鍾繇²⁶.

Mais ses recherches ne se limitent pas à l'art de la calligraphie. Nakamura remarque par exemple que, dans l'exemplaire du *Fahua jingfang bianpin* 法華經方便品 (Saddharmapuṇḍarīka : Upaayakausalyparivartah) datant du 6^e mois de la 2^e année du règne de Chengxuan 承玄 de Beiliang (429) trouvé à Tuyugou 吐峪溝 :

Les variantes sont nombreuses pour un même caractère et mériteraient que des spécialistes de ces questions les étudient; quelle erreur de penser qu'il s'agit de fautes et de ne pas s'y intéresser! La forme des caractères a évolué avec le temps, et ne s'est stabilisé, pour la plupart, qu'au début des Tang²⁷.

À la lecture de l'exemplaire du *Foshuo pusa cangjing* 佛說菩薩藏經 (Karmāvaraṇapratiprasābdhi) datant de la 15^e année du règne de Chengping (457) trouvé dans le quartier de Sanbao à Turfan, il souligne également que :

La calligraphie est belle et puissante, sans pour autant être exagérément dure ou rigide. Il s'agit d'un style de chancellerie qui emprunte quelque peu au style *bafen* 八分. Le style dont il se rapprocherait le plus est celui observable sur la stèle de Cuan Baozi 爨寶子碑. Cette stèle se trouve dans le Yunnan et fut dressée lors de la première année de l'ère Yixi 義熙 sous l'empereur Andi des Jin orientaux, soit cinquante et quelques années avant la rédaction de notre manuscrit. Sans les importants échanges qui existaient alors entre le Sud et le Nord de la Chine, ce style de calligraphie n'aurait pas pu voir le jour²⁸.

26. Nakamura Fusetsu 中村不折, *Uiki shutsudo bokuhou shohou genryuukou* 禹域出土墨寶書法源流考 (Étude de l'origine des styles d'antiques calligraphies exhumées en Chine), tome 1, Tōkyō, Tōzai Shobō, 1927, p. 2 (recto et verso), trad. Li Defan, Beijing, Zhonghua shuju, 2003, p. 2.

27. *Ibid.*, p. 36.

28. *Ibid.*, p. 37.

L'historien Tang Changru 唐長孺 (1911-1994) a quant à lui minutieusement analysé les relations entre Gaochang 高昌 et les dynasties du Sud sous le règne de Juqu Anzhou 沮渠安周 à partir d'indications figurant sur les copies d'ouvrages bouddhistes exhumées à Turfan, une découverte qui eut un grand retentissement au début du ^{xx}^e siècle²⁹. Plus récemment, Rong Xinjiang 榮新江 a mis au jour les liens diplomatiques existant entre la dynastie Liu-Song et les Rouran 柔然 grâce à un nouveau document trouvé à Turfan intitulé « Yongkang jiunian, shinian songshi wenshu » 永康九年、十年送使文書 (Liste des émissaires envoyés les 9^e et 10^e années de l'ère Yongkang [474 et 475]). Rong Xinjiang propose également une lecture éclairante des interactions entre les très nombreuses ethnies et donc de la situation internationale d'alors : dans la deuxième moitié du ^v^e siècle de notre ère, l'Asie centrale fut en proie aux pires troubles qu'elle ait jamais connus. Le khaganat rouran tint alors une place prépondérante dans la vie politique de cette région du monde ; la découverte à Gaochang d'une liste des émissaires envoyés là-bas montre la position géographique stratégique qu'elle occupait alors dans les échanges nord-sud et est-ouest, et prouve aussi que sous le clan Kan 闐氏, Gaochang, vassale du khaganat, n'en a pas moins joué un rôle clé dans les communications nord-sud pendant la domination des régions occidentales de la Chine par les Rouran³⁰. Nous avons étudié le *Yi za zhan* 易雜占 (Divination à partir de notes sur le Livre des mutations) figurant au recto de la liste des émissaires et avons réfléchi aux différentes écoles d'interprétation du Livre des mutations et à l'éventualité d'une source commune aux cultures et savoirs du Nord et du Sud à l'époque de la Gaochang des Kan³¹.

29. Tang Changru 唐長孺, « Nanbeichao qijian xiyu yu Nanchao de ludao jiaotong » 南北朝期間西域與南朝的陸道交通 (Communication terrestre entre les régions occidentales chinoises et les dynasties du Sud pendant la période des dynasties du Nord et du Sud), in *Wei Jin Nanbeichao shilun shiyi* 魏晉南北朝史論拾遺 (Ajouts à l'histoire des dynasties Wei, Jin et du Nord et du Sud), Beijing, Zhonghua shuju, 2011, p. 190-194.

30. Rong Xinjiang 榮新江, « Kanshi Gaochang wangguo yu Rouran, xiyu de guanxi » 闐氏高昌王國與柔然、西域的關係 (Les relations entre le royaume de Gaochang des Kan, les Rouran et les régions occidentales), *Lishi yanjiu* 歷史研究, 2007, n° 2, p. 4-14.

31. Yu Xin 余欣, « Tulufan yanghai chutu Gaochang zaoqi xieben Yizazhan yanjiu » 吐魯番洋海出土高昌早期寫本〈易雜占〉研究 (Étude du manuscrit *Divination à partir de notes sur le Livre des mutations* datant du début de la période Gaochang trouvé dans le

À revenir aujourd'hui sur les déductions de Nakamura Fusetsu, qui n'étaient basées que sur son étude des styles de calligraphie, on s'aperçoit qu'elles abordaient déjà la question de la circulation des savoirs et des cultures dans le temps de la division entre les dynasties du Nord et du Sud. En confirmant l'historicité de la copie de livres bouddhistes par des émissaires de la dynastie du Sud, les « wuke » 吳客, au bénéfice du grand dirigeant de Gaochang, le roi de Liang, Juqu Anzhou lui-même, Tang Zhangru et Rong Xinjiang ont donné à voir que les croyances religieuses ont, dans un contexte complexe, servi d'agent de consolidation des relations politiques et aidé à établir des liens diplomatiques entre deux puissances.

Si les déductions de Nakamura Fusetsu sont avant tout perçues comme de simples observations, ne constituant que de premiers tâtonnements en histoire des savoirs académiques chinois, Ikeda On 池田温 s'appuie lui sur des arguments scientifiques qui font mouche pour souligner le sens qu'ont ces manuscrits en histoire intellectuelle et sociale, même s'il ne l'exprime pas ainsi. Il explique que :

Les documents trouvés à Dunhuang nous ont permis de nous faire une idée des savoirs communément détenus par les populations vivant à cette époque, de leurs modes de réflexion et de leurs modes de vie grâce à la sublimation opérée par les œuvres d'art sur des détails saisissants ou à l'ordonnement de ces données au sein de récits historiques abstraits³².

Lui aussi est persuadé de la valeur unique de ces manuscrits pour la recherche sur la production, la diffusion et la consommation de savoirs dans la Chine médiévale :

Les différents types des manuscrits en usage dans les classes populaires, qui pouvaient comporter des caractères formés par emprunt ou des signes de ponctuation, nous aident grandement à comprendre les modalités de transmission de la culture chinoise par l'écrit. Au nombre de ces caractères formés par emprunt et communé-

quartier de Yanghai à Turfan) [co-écrit avec Chen Hao 陳昊], *Dunhuang Tulufan yanjiu* 敦煌吐魯番研究, vol. 10, Shanghai Shanghai guji chubanshe, 2007, p. 57-84.

32. Ikeda On 池田温, « Tonkō » 敦煌, in *Seikai no rekishi* 世界の歴史 (Histoire mondiale), n° 6, *Higashi Ajia no henbō* 東アジア世界の變貌 (Les changements à l'œuvre en Asie orientale), Tōkyō, Chikuma shobō, 1961, initialement in *Tonkō monjo no sekai* 敦煌文書の世界 (Le monde des documents de Dunhuang), Tōkyō, Meicho Kankōkai, 2003, p. 13.

ment utilisés à Dunhuang figurent notamment 於 (餘), 教 (交), 止 (指), 感 (敢), 第 (地), 事 (是) ou encore 豈 (氣), qui sont un véritable casse-tête pour les chercheurs habitués à se fier à la forme et au sens des caractères pour déchiffrer un texte. Mais dès que l'on lit ces textes à voix haute, leur compréhension en devient bien plus aisée. Pour en revenir à la ponctuation, on considère souvent que le manuscrit du ^{xii}^e siècle *Yue Ke xiangtai jiashu kan jingshu* 岳珂相臺家塾刊經書 (Ouvrage d'étude des classiques en caractères d'imprimerie de l'école privée du chancelier Yue Ke) est pionnier dans l'usage qu'il en fait; pourtant, de nombreux manuscrits trouvés à Dunhuang, ouvrages bouddhistes et documents officiels confondus, sont eux aussi ponctués. Avec la vulgarisation et l'utilisation de ces ouvrages comme supports d'enseignement, le recours à la ponctuation s'est fait tout naturellement. Par ailleurs, le corps du texte des ouvrages confucéens et des traités de pharmacopée était écrit à l'encre rouge et les notes à l'encre noire, ce qui rendait les choses extrêmement claires. Que ceux qui trouvent les versions annotées très difficiles à lire se réfèrent aux ouvrages opérant cette distinction chromatique: ils comprendront que les textes originaux étaient bien plus lisibles que leurs versions ultérieures³³.

Nous avons compris à l'occasion d'un travail de classement des nouveaux documents découverts à Turfan ce qu'Ikeda On voulait dire quand, il y a cinquante ans, il parlait de « deux ou trois points souvent négligés par le monde de la recherche ». Voici une phrase tirée du *Yi za zhan*:

Quand le trigramme zhen devient le trigramme gen, cela annonce un malheur pour les pères de famille, qui tomberont malades, ou pour les neveux, qui connaîtront un désastre lié au langage.

震化爲艮，家憂父病，若侄兒，有言語爲妖。

Les propos étranges et mauvais peuvent ainsi être à l'origine de désastres, ce qu'explique le volume 3 du *Liu Tao* 六韜, qui porte sur les opérations militaires: « Désastres et présages liés aux langues » 言語祿祥³⁴. Le caractère *yao* 妖 était initialement écrit 幽 *you*, à côté duquel figurait un signe signifiant qu'il fallait le supprimer.

33. Ikeda On, *Tonkō monjo no sekai*, p. 12.

34. *Liu Tao* 六韜 (Six arcanes stratégiques), réimpression en fac-similé d'un manuscrit datant des Song tiré de la bibliothèque Tiejian tongqin 鐵劍銅琴 de la famille Qu 瞿 de Changshu 常熟, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990, p. 14.

C'est pour cela qu'Ikeda On propose de dire plutôt que de lire ces textes pour les comprendre. Dans le dictionnaire *Guangyun* 廣韻, le caractère *yao* 妖 est décrit comme se prononçant comme le début du caractère *ying* 影 pour sa consonne et comme la fin du caractère 宵 *xiao* pour ses voyelles, tandis que le caractère *you* 幽 se prononce comme le début du caractère *ying* 影 pour sa consonne et comme la fin du caractère *you* 幽 pour ses voyelles. La prononciation des consonnes est donc équivalente mais celle des voyelles différente; le copiste avait dû mal entendre, d'où cette erreur, qu'il corrigea malgré tout rapidement au vu de la marque apposée à côté. En lisant plus d'originaux que de passages rapportés dans des ouvrages postérieurs, on découvre à quel point ces cas sont nombreux. Ces signes de ponctuation et ces marques de correction permettent ainsi de confronter les différentes versions existantes et sont une source d'une grande richesse pour les phonologues et les chercheurs en élaboration des textes.

Sur la question de la couleur de l'encre, Mori Shikazō 森鹿三 a depuis longtemps montré qu'avec le développement des éditions imprimées vers le x^e siècle, la différenciation entre le rouge du corps du texte et le noir des notes a été abandonnée, ce qui a brouillé l'aspect original des manuscrits. Les spécialistes en recherche textuelle ont vainement, à partir de la dynastie des Ming, essayé de retrouver cet aspect premier³⁵. En 2001, alors que nous faisons nos premiers pas dans le domaine de la recherche en histoire naturelle, notre étude de nombreux traités de pharmacopée nous a fait prendre conscience de l'extrême importance de cette question. Malgré cela, nous n'avons écrit qu'un article sur le sujet, consacré à l'étude de l'exemplaire du *Bencao jing jizhu* 本草經集注 (Annotation des traités de pharmacopée) trouvé à Dunhuang et Turfan, dans lequel nous avons davantage exploré l'histoire des savoirs académiques qu'étudié dans le détail le rapport entre la forme des ouvrages et la

35. Mori Shikazō 森鹿三, « Jin'no hon he shosai yakuin ni tsuite » 神農本經所載藥品について (Sur les remèdes présentés dans le Traité de pharmacopée de Shennong), initialement in *Tōhō gaku* 東方學報, n° 25, 1954. Nous nous sommes ici appuyés sur la version publiée dans *Honzōgaku kenkyū* 本草學研究 (Étude des traités de pharmacopée), Ōsaka, Takeda kagaku shinkō zaidan Kyō-u shōku, 1999, p. 35-36.

transmission de connaissances médicales³⁶. Nous nous sommes souvent demandé si la découverte d'exemplaires complets de classiques (y compris d'ouvrages bouddhistes) et de traités de pharmacopée n'aidait pas à mieux comprendre la distinction entre les notions de « corps du texte » 經文 et de « notes » 注疏 et la mise en place progressive du système d'annotation, et donc la transformation de ces textes en classiques faisant autorité dans le domaine de la pensée — condition indispensable pour devenir un classique³⁷. De là, il ne resterait plus qu'à analyser les modalités d'accession des textes au rang de classiques et à étudier l'explicitation et l'utilisation qui ont été les leurs.

On peut également s'intéresser à d'autres manuscrits que ceux de Dunhuang et Turfan, comme par exemple à ceux qui ont été retrouvés au Japon. Le *Tiandi ruixiang zhi* 天地瑞祥志 (Traité des présages du ciel et de la terre) est le meilleur exemple d'*Itsuzonsho* 佚存書³⁸. Écrit pendant la troisième année du règne Linde 麟德 des Tang (666) par l'astronome Sa Shouzheng 薩守真, il constitue un ouvrage spécialisé traitant de présages, de catastrophes naturelles, d'astrologie et

36. Yao Chongxin 姚崇新 s'est lui aussi intéressé au *Bencao jing jizhu* trouvé à Dunhuang et Turfan, et a montré qu'avant la publication sous les Tang de la *Xinxu bencao* 新修本草 (Nouvelle édition du Traité de pharmacopée), cet ouvrage était la référence en matière de médecine et d'acupuncture. Il n'a d'ailleurs pas immédiatement été remplacé, aussi, dans les régions frontalières du Nord et de l'Ouest de la Chine, ces deux ouvrages se sont-ils côtoyés pendant environ 700 ans. Cf. Yao Chongxin 姚崇新, « Tangdai Xizhou de yixue jiaoyu yu yiliao shijian – Tangdai Xizhou de jiaoyu zhi san » 唐代西州的醫學教育與醫療實踐——唐代西州的教育之三 (Éducation médicale et pratique des traitements médicaux à Xizhou sous les Tang – l'éducation à Xizhou sous les Tang (III)), in *Zhonggu yishu zongjiao yu xiyu lishi lungao* 中古藝術宗教與西域歷史論稿 (Essai sur l'art et la religion à l'époque médiévale et sur l'histoire des régions occidentales), Beijing, Shangwu yinshuguan, 2011, p. 471-473. Il est regrettable que nous ne puissions pas nous étendre sur le lien existant entre la forme de ce manuscrit et la formation médicale; ce sujet mériterait d'être développé ultérieurement.

37. Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*, New York, State University of New York Press, 1999, p. 301-302.

38. On appelle souvent *itsuzonsho* 佚存書 les ouvrages anciens qui n'existent plus en Chine mais subsistent encore au Japon (littéralement, « ouvrages perdus puis retrouvés »). Pour une réflexion générale sur les caractéristiques et l'évolution de la conservation des *itsuzonsho* et de la diffusion des livres chinois au Japon, cf. Okada Jō 岡田譲 (et al., dir.), *Bunkazai kōza – Nihon no bijutsu* 文化財講座 日本の美術 (Conférences sur les biens culturels – les beaux-arts japonais), n° 15, *Tenseki* 典籍 (Anciens livres) II, Tōkyō, Daiichi Hōki Shuppan Kabushiki Kaisha, 1983, p. 28-84.

d'autres formes de divination³⁹. La table des matières mentionne un troisième rouleau traitant de la divination par la planète Mercure, qui a depuis été perdu; même sans disposer du texte, au vu des liens unissant le *Traité des présages du ciel et de la terre*, le *Tianwen yaolu* 天文要錄 (Essentiel sur l'astrologie) et le *Kaiyuan zhanjing* 開元占經 (Traité d'astrologie de l'ère Kaiyuan), on peut penser qu'il devait s'agir d'un texte du même genre⁴⁰. Cet ouvrage n'existe aujourd'hui plus en Chine, et n'est mentionné ni dans le *Jingji zhi* 經籍志 (Annales des livres) du *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang), ni dans le *Yiwen zhi* 藝文志 (Traité sur les arts et les lettres) du *Xin Tangshu* 新唐書 (Nouvelle histoire des Tang), ni dans les tables des matières d'ouvrages privés transmis au sein de familles. Mais il figure à la 34^e entrée de la catégorie « astronomes » 天文家

39. Une copie de cet ouvrage datant de la troisième année de l'ère Jōkyō (1686) figure au Maeda Ikutokukai Sonkeikaku Bunko 前田育徳會尊經閣文庫 de Tōkyō; nous avons pu nous en assurer à l'épreuve de l'original. Cf. les études de nos prédécesseurs sur le sujet: Ōta Shōjirō 太田晶二郎, « Tenchi zuishō shi ryakusetsu – tsuke tari, sho hiku no tōrei itsubun » 〈天地瑞祥志〉略説—附けたり、所引の唐令佚文 (Sur le *Traité des présages du ciel et de la terre* – usage et citation des manuscrits perdus composés sous les Tang), originellement publié dans *Tōkyō Daigaku Shiryō Hensanjo hō* 東京大學史料編纂所報, n° 7, 1972, p. 1-15, puis dans Ōta Shōjirō chosakushū 太田晶二郎著作集 (Œuvres d'Ōta Shōjirō), vol. I, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1991, p. 152-182; Nakamura Shōhachi 中村璋八, « Tenchi zuishō shi ni tsuite » 天地瑞祥志について (Du *Traité des présages du ciel et de la terre*), *Nihon onmyōdō sho no kenkyū* 日本陰陽道書の研究 (Étude des ouvrages japonais sur l'onmyōdō) [version augmentée], Tōkyō, Kyūkosho, 1985, p. 503-509; Minaguchi Motoki 水口幹記, *Nihon kodai kanji juyō no shiteki kenkyū* 日本古代漢籍受容の史的研究 (Étude de l'histoire de la réception des ouvrages chinois dans l'antiquité japonaise), Tōkyō, Kyūkosho, 2005, p. 177-406; Minaguchi Motoki, Chen Xiaofa 陳小法, « Riben suochang tangdai yishu tiandi ruxiang zhi lueshu » 日本所藏唐代佚書〈天地瑞祥志〉略述 (Description de l'ouvrage des Tang *Traité des présages du ciel et de la terre* disparu en Chine et conservé au Japon), *Wenxian* 文獻, 2007, n° 1, p. 165-172; Bo Shuren 薄樹人 (dir.), *Zhongguo kexue jishu dianji tonghui – tianwen juansi* 中國科學技術典籍通匯・天文卷四 (Circulation des ouvrages scientifiques et techniques chinois – Astronomie, vol. 4), Zhengzhou, Henan jiaoyu chubanshe, 1993, identification proposée au début de l'ouvrage par Sun Xiaochun 孫小淳.

40. You Ziyong 游自勇 explique qu'« en comparant les tables des matières des ouvrages *Traité des présages du ciel et de la terre*, *Essentiel sur l'astrologie* et *Traité d'astrologie de l'ère Kaiyuan*, [il a] découvert à [sa] grande surprise que le dernier synthétise le contenu des deux premiers et que son organisation et sa structure sont bien plus claires et détaillées que celles des précédents. » Cf. You Ziyong, « Qian yan » 前言 (Préface), *Xijian Tangdai tianwen shiliao san zhong* 稀見唐代天文史料三種 (Trois rares documents historiques datant des Tang et traitant d'astronomie), Beijing, Guojia tushuguan chubanshe, 2011, p. 13-14.

du *Nihonkoku genzaisho mokuroku* 日本國見在書目錄 (Liste des ouvrages figurant à ce jour au Japon), et est également mentionné à la 170^e entrée de la partie « Présages mensuels » 月令部 du *Tsūken nyūdō zōsho mokuroku* 通憲入道藏書目錄 (Liste des ouvrages du Tsūken nyūdō). Un exemplaire de neuf rouleaux en est aujourd'hui conservé au Maeda Ikutokukai Sonkeikaku Bunko 前田育徳會尊經閣文庫 de Tōkyō; y sont recensés de très nombreux textes issus de manuscrits aujourd'hui perdus, qui fournissent des ressources uniques aux chercheurs médiévistes, comme par exemple des références à de précieux manuscrits des Tang aujourd'hui disparus⁴¹. Le manuscrit du Sonkeikaku a beau avoir été copié dans la troisième année de l'ère Jōkyō 貞亨 (1686), les caractères correspondent à ceux qui furent utilisés dans les manuscrits de Dunhuang de l'époque des Tang et des Cinq Dynasties, comme le montrent les mots 刺, 因, 開 ou encore 淵 du premier rouleau, de facture quasi identique à celle des manuscrits de Dunhuang. Cette copie a donc beau avoir été réalisée tardivement, elle a pour original un manuscrit datant des Tang, sans doute hérité d'une des puissantes familles *onmyōdō* 陰陽道 de l'entourage de l'empereur, les Tsuchimikado 土御門. Dans sa préface⁴², Sa Shouzen explique que « maintenant que j'en ai recopié l'idée centrale, on peut dans les grandes lignes se fier à cet ouvrage » 今鈔撰其要, 庶可從□ (之) 也. Le style du passage qui s'étend jusqu'à la phrase « j'ai également écrit sur la divination par le ciel, la terre et les catastrophes naturelles » 並修天地災異之占 est très similaire à celui du *Tianwen zhi* 天文志 (Traité d'astronomie) du *Jinshu* 晉書

41. Grâce au financement direct du comité national des universités présidant à la collation des livres anciens, un travail d'annotation et de recherche a pu être entrepris lors d'ateliers d'études communes en histoire de la Chine médiévale à l'université Fudan. Des résultats sont attendus dans trois catégories : reproduction, ressources et recherche. Le groupe chargé de la reproduction étudie la taille et la couleur originales des documents ; celui qui travaille sur les ressources s'occupe de la révision et des notes de manuscrits, y compris du Tenchi zuishō shi du Sonkeikaku, ainsi que de la compilation et des notes des ouvrages historiques s'y rapportant ; le groupe chargé de la recherche travaille quant à lui sur toute une série de questions de documentation et d'histoire. L'objectif dernier de ce classement et de cette étude détaillée des textes est d'en faire des sources fiables et précises à même d'intégrer les corpus de recherche et d'être utilisées par les universitaires comme point de départ de leur travail.

42. Par « préface », on entend ici « exposé » 敝, qui est un genre littéraire précis. Dans son dictionnaire *Tongsuwen* 通俗文, Fu Qian 服虔 explique que les 敝 sont des documents officiels.

(Histoire des Jin), dont il reprend et étoffe les notions principales. Dans l'antiquité, il était courant qu'un écrivain se serve d'écrits antérieurs sans citer clairement le nom de leurs auteurs. On peut voir à côté du caractère 要 une petite note figurer à l'encre noire, expliquant que « d'autres versions font apparaître le caractère 之 plutôt que 要 »; c'est donc que le copiste disposait de deux originaux qu'il pouvait comparer. Nous n'énumérerons pas davantage d'exemples ici, mais cet ouvrage est véritablement une mine d'or aussi bien du point de vue de son style que de son processus d'élaboration.

Non content d'abriter des manuscrits d'origine chinoise depuis longtemps disparus en Chine, le Japon est également le lieu d'une littérature spécialisée en études chinoises extrêmement riche (recueils, exégèses, créations...). La culture japonaise est devenue progressivement, surtout après l'ère Heian (794-1185), bien plus créative que par le passé et les Japonais se sont progressivement détournés de la culture chinoise, qu'ils imitaient jusqu'alors scrupuleusement, pour se réinventer. Cette tendance a certes permis de « corroborer les preuves trouvées en Chine » (selon les mots de Yang Shoujing 楊守敬) mais a surtout largement façonné la culture et le caractère japonais. De ce fait, nous ne pouvons pas nous borner à étudier ces « ouvrages chinois trouvés à l'étranger »⁴³.

43. À l'instar de Yang Shoujing 楊守敬 et Dong Kang 董康 — les fondateurs de cette tradition de pensée —, les chercheurs chinois continuent aujourd'hui encore à percevoir les anciens manuscrits japonais comme des « copies d'ouvrages chinois ». Voici quelques-uns des principaux textes sur la question: Luo Guowei 羅國威, « Riben xinchu guchao Wenxuan jizhu — Nandu fu canjuan kao » 日本新出古鈔〈文選集注・南都賦〉殘卷考 (Étude des fragments d'un exemplaire découvert au Japon d'une version annotée de l'*Anthologie de la littérature* — Fu de Nandu), *Wenshi* 文史, 2006, n° 1, p. 241-244; Jin Chengyu 金程宇, *Yuwai Hanji congkao* 域外漢籍叢考 (Étude des ouvrages chinois découverts à l'étranger), Beijing, Zhonghua shuju, 2007; *Xijian Tang Song wenxian congkao* 稀見唐宋文獻叢考 (Étude de documents rares datant des Tang et des Song), Beijing, Zhonghua shuju, 2009; Xu Qianshi 徐前師, *Tang xieben Yupian jiaoduan zhuben shuowen* 唐寫本玉篇校段注本說文 (Réviser le Shuowen annoté par Duan au regard du Yupian manuscrit des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008; Huang Huazhen 黃華珍, *Riben Naliang Xingfusi cang liang zhong guchaoben yanjiu: fu Jiang Zhouyi shulunjia yiji, Jingdian shiwen, canjuan shuying* 日本奈良興福寺藏兩種古鈔本研究: 附〈講周易疏論家義記〉、〈經典釋文〉殘卷書影 (Étude de deux copies anciennes trouvées dans le Kōfukuji de Nara: fragments imprimés du *Jiang Zhouyi shulunjia yiji* et du *Jingdian shiwen*), Beijing, Zhonghua shuju, 2011; Tong Ling 童嶺, « Liuchao shidai guleishu Diaoyu ji canjuan kao » 六朝時代古類書〈瑤玉集〉殘卷考 (Étude des fragments de l'encyclopédie *Diaoyu ji* datant

L'encyclopédie *Hōyōshō* 寶要抄 est un exemple de compilation manuscrite réalisée par des lettrés japonais⁴⁴. Ce document date de la deuxième année de l'ère Kyūan 久安 (1146); il est aujourd'hui conservé à la bibliothèque Kyō'u shōku 杏雨書屋 d'Osaka et considéré par le ministère de l'Éducation, de la Science et de la Culture japonais comme « un important trésor culturel ». Son sommaire s'organise en quatre rubriques (or, argent, verre et perle); il traite de plus d'une centaine de textes chinois ou japonais, ouvrages bouddhistes, textes philosophiques, ouvrages d'histoire, chroniques locales, encyclopédies, traités de pharmacopée, romans, poésie et autres. La valeur historique de cette compilation et de ses nombreuses citations est incomparable; beaucoup de passages et d'illustrations rappelant ceux de la *Taiping yulan* 太平御覽 (Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur) et de la *Zhenglei bencao* 證類本草 (Traité de pharmacopée classé), il

de l'époque des Six Dynasties), *Yuwai Hanji yanjiu jikan* 域外漢籍研究集刊, n° 6, Beijing, Zhonghua shuju, 2010, p. 445-491; « Liuchao houqi Jiangnan yishuti Yi xue jianlun – yi ricang hanji jiuchaoben Jiang Zhouyi shulunjia yiji canjuan wei zhongxin » 六朝後期江南義疏體《易》學論—以日藏漢籍舊鈔本《講周易疏論家義記》殘卷爲中心 (Essai sur les études sur le *Livre des mutations* composées en style *yishu* dans le Jiangnan de la fin de l'époque des Six Dynasties – notamment sur les fragments de l'exemplaire du *Jiang Zhouyi shulunjia yiji* trouvé au Japon), *Shiyusuo jikan* 史語所集刊, n° 81, partie 2, 2010, p. 411-465; « Jiuchaoben guleishu Mifulue canjuan zhong suojian Donguanhanji yiwen jikao » 舊鈔本古類書《秘府略》殘卷中所見《東觀漢記》佚文輯考 (Étude des passages du livre perdu *Chronique des Han de Dongguan* dans les fragments de la copie de l'encyclopédie *Mifulue*), *Gudian wenxian yanjiu* 古典文獻研究, n° 13, Nanjing, Fenghuang chubanshe, 2010, p. 377-387; « Fusang liuzhen: Ricang Liuchao Suitang Hanji jiuchaoben yicun chukao » 扶桑留珍: 日藏六朝隋唐漢籍舊鈔本佚存初考 (Trésor resté au Japon: étude préliminaire des anciens manuscrits chinois de l'époque des Six Dynasties, des Sui et des Tang trouvés au Japon; deux annexes), *Guoji Hanxue yanjiu tongxun* 國際漢學研究通訊, n° 2 Beijing, Zhonghua shuju, 2011, p. 101-124; « Suitang shidai zhongceng xuewen shijie yanjiu xushuo – yi Jingdu daxue yingyin jiuchaoben Wenxuan jizhu wei zhongxin » 隋唐時代“中層學問世界”研究序說—以京都大學影印舊鈔本《文選集注》爲中心 (Introduction à une recherche sur le monde des connaissances moyennes sous les Sui et les Tang au travers de la reproduction de l'université de Kyōto d'une copie du *Wenxuan jizhu*), *Gudian wenxian yanjiu* 古典文獻研究, n° 14, Nanjing, Fenghuang chubanshe, 2011, p. 88-144.

44. Pour le texte et les commentaires, cf. Yamazaki Makoto 山崎誠, *Jōren'in Ken'i sen Hōyōshō ni suite* 成蓮院兼意撰《寶要抄》について (Le *Hōyōshō* du moine Ken'i du monastère Jōren'in), version avec traduction, *Hiroshima jōshi daigaku bungakubu kyō* 広島女子大學文學部紀要, n° 22, 1986, p. 92-75; Koizumi Enjun 古泉圓順, *Hōyōshō* 寶要抄 (Le *Hōyōshō*), version avec explications, *Kyō'u* 杏雨, n° 5, 2002, p. 1-114, illustrations, préambule p. 1.

est possible d'en vérifier les sources documentaires et le style de compilation⁴⁵.

Comment les aristocrates lettrés et les femmes de la cour du Japon de l'ère Heian lisaient-ils et récitaient-ils ces ouvrages d'origine chinoise ? Voilà une question qui passionne les chercheurs en histoire de la diffusion des ouvrages chinois en Asie orientale et en histoire de la réception de la culture Han au Japon, à laquelle il convient d'apporter une réponse. Shizunaga Takeshi 靜永健 montre dans ses travaux qu'il était dans les habitudes d'étude et d'appréciation des contemporains de l'ère Heian 平安 d'écrire en caractères chinois et de lire les poèmes chinois en respectant leur prononciation originelle. Les éléments d'aide à la lecture et les schémas d'inités figurant sur ces ouvrages, qui sont le fruit du travail de compilation et de révision des copistes, permettent d'en savoir plus sur l'interprétation qui en était faite à l'époque et donc d'améliorer notre connaissance du chinois d'alors. Les différentes annotations pour un même mot ont considérablement enrichi le vocabulaire issu du japonais ancien ; quant aux indications de tons 聲點, elles permettent de reconstituer la prononciation en vigueur sous la dynastie Tang, dont on n'a aujourd'hui plus de trace en Chine. Ces annotations permettent donc d'éclaircir les origines sémantiques du japonais ancien, mais sont également le fidèle témoin de la compréhension que les populations vivant sous les Tang en avaient ; elles représentent à ce titre un savoir commun à la classe lettrée de cette dynastie. Les caractères effacés, eux, fournissent souvent des indices de taille sur l'histoire de la transmission de ces documents⁴⁶.

45. Yu Xin, « Assembling the Precious Bits: Knowledge of Minerals in the Manuscript *Houyoushou* », communication faite à « The 12th International Conference on the History of Science in East Asia », Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland, 14-18 juillet 2008 ; Yu Xin, « The Structure of Knowledge in Medieval East Asia: New Perspectives on Manuscripts Pertaining to 'Natural History' », communication faite au « An International Colloquium on Ways of Knowing and Forms of Knowledge in Ancient Greece with a Comparative Perspective on Ancient China », Fudan University, Shanghai, 11-13 novembre 2011.

46. Shizunaga Takeshi 靜永健, « Cong guchaojuan lai kan Ping'an wenren dui hanji de yuedu fangshi » 從古抄卷來看平安文人對漢籍的閱讀方式 (Les indices que donnent les copies anciennes sur la lecture des ouvrages chinois par les lettrés de l'ère Heian), in Shizunaga Takeshi, Chen Chong 陳翀, *Hanji dong jian ji Ricang guwenxian lin kaogao* 漢籍

Le copiste de l'exemplaire du *Tiandi ruixiang zhi* du Sonkeikaku est un *onmyōji* de la famille impériale vivant à l'ère Edo ; les compilateurs et copistes du *Hōyōshō* sont quant à eux des moines du bouddhisme tantrique de l'époque Kamakura 鎌倉 (1185-1333). Tous ont recopié ces manuscrits datant des Tang à l'identique. On peut ainsi retrouver les mêmes exemples de caractères non standards, de symboles de répétition de caractère ou de remplacement de caractères par d'autres proches par le son ou la graphie que dans les documents de Dunhuang. La question des caractères effacés qu'évoque Shizunaga Takeshi mérite également d'être approfondie. Les chercheurs en manuscrits d'Asie orientale de l'époque médiévale intéressés à la fois par le contenu des textes et la codicologie, non contents d'avoir de nouveaux champs à explorer, ont désormais les moyens concrets de le faire⁴⁷. Le chapitre dans lequel nous traitons de l'*Histoire des Han* est une simple tentative de délimiter ce qu'il peut y avoir à explorer ; la recherche en bonne et due forme attendra que se lance une étude complète en histoire culturelle de l'écrit.

Mais par « histoire culturelle de l'écrit », il faut comprendre autre chose qu'« histoire de l'écrit⁴⁸ ». Il faut considérer comme ensemble des livres le « champ unifié » des récits (textes ou images), des documents intermédiaires, des réalités, des mémoires et des expériences historiques. Il ne s'agit donc pas d'étudier uniquement des textes documentaires issus d'ouvrages historiques et leurs modalités de production et de diffusion, mais aussi de s'intéresser à la façon dont, du point de vue social et intellectuel, les modes d'écriture et de lecture ont pu jouer sur les connaissances.

東漸及日藏古文獻論考稿 (Essai sur le voyage vers l'est des ouvrages chinois et sur les documents anciens trouvés au Japon), Beijing, Zhonghu shuju, 2011, p. 91-101.

47. Très peu d'articles comparant d'anciens manuscrits chinois et japonais ont été écrits. Cf. Miyake Tetsujō 三宅徹誠, 〈Gengukyō〉 sho hon hikaku kenkyū – Tonkō hon to Nihon ko shakyō hon o chūshin ni 〈賢愚經〉諸本比較研究——敦煌本と日本古寫經本を中心に (Étude comparée du *Sūtra du sage et de l'idiot* – exemplaire de Dunhuang et ancien ouvrage japonais), *Bokyō bunken to bungaku* 佛教文獻と文學 (Documents et littérature bouddhistes), Tōkyō, Kokusai Bukkyōgaku Daigakuin Daigaku Gakujutsu Furontia Jikkō linkai, 2008, p. 39-64.

48. De nombreux travaux ont été réalisés du point de vue de l'histoire des documents et de l'histoire des sciences. Les plus représentatifs sont ceux de Qian Cunxun, *Shu yu zhubo: Zhongguo gudai de wenzi jilu*, 2006 ; Tsien Tsuen-hsuei, *Science and Civilisation in China*, vol. 5, *Chemistry and Chemical Technology*, part I : *Paper and Printing*, Cambridge University Press, 1985.

Au sens large, tout document écrit à la main précédant l'invention de l'imprimerie devrait être considéré comme un manuscrit. Mais nous parlons ici de manuscrits au sens étroit du terme, c'est-à-dire d'ouvrages composés au moyen âge sur du papier. Nous recourons à l'expression d'« époque manuscrite » mais cela ne signifie pas que nous pensions qu'il existe un fossé infranchissable entre ouvrages manuscrits et imprimés, ni que nous condamnions l'étude des autres formes d'écrits, qui nous a au contraire beaucoup appris.

Nous devons absolument garder en tête l'influence que l'évolution des documents écrits et des modes de lecture a eue sur les structures et les formes textuelles ainsi que sur les modes de diffusion des connaissances. Déjà en son temps, à la fin de la dynastie Qing, le grand spécialiste Yu Yue 俞樾 (1821-1907) recommandait la plus grande vigilance et exhortait les chercheurs à ne pas juger les anciens manuscrits à l'aune de leur époque. Voici un extrait de la préface à son *Gushu yiyi juli* 古書疑義舉例 (Doutes que l'on peut avoir face à des ouvrages anciens):

Les dynasties Zhou, Qin, des Han occidentaux et orientaux sont très éloignées de nous. Expliquer les textes de ces époques en s'aidant des habitudes de langue actuelles revient à essayer de décrire la grandeur et la magnificence des palais Ganquan et Jianzhang à quelqu'un vivant au fin fond de la montagne. La calligraphie a connu le style grand sceau, puis petit sceau, puis de chancellerie, puis régulier; les lattes de bambou ont été remplacées par des pièces de soie puis par le papier, avec de nombreuses variantes entre temps. Croire que la forme d'un manuscrit original et d'un exemplaire issu de multiples réimpressions est la même est aussi absurde que manger les lattes composant sa natte de bambou après avoir entendu dire que les pousses de bambou étaient comestibles.

夫周、秦、兩漢，至於今遠矣。執今人尋行數墨之文法，而以讀周、秦、兩漢之書，譬猶執山野之夫，而與言甘泉、建章之巨麗也。夫自大小篆而隸書，而真書，自竹簡而縑素，而紙，其爲變也屢矣。執今日傳刻之書，而以爲是古人之真本，譬猶聞人言筍可食，歸而煮其實也⁴⁹。

49. Yu Yue 俞樾, *Gushu yiyi juli* 古書疑義舉例 (Doutes que l'on peut avoir face à des ouvrages anciens), in Yu Yue et al., *Gushu yiyi juli wuzhong* 古書疑義舉例五種, Beijing, Zhonghua shuju, 1956, préface figurant avant la table des matières.

Le sinologue américain Edward Shaughnessy, après son étude minutieuse de l'exemplaire sur lattes de bambou du pays de Chu du chapitre « Zi yi » 緇衣 conservé au musée de Shanghai, a prolongé le constat de Yu Yue en soulignant un point fondamental : tous les ouvrages chinois classiques écrits sur des lattes de bambou ou de la soie ont été, au fur et à mesure de longs processus de diffusion, réassemblés à de nombreuses reprises avant de former les ouvrages imprimés aujourd'hui présents dans nos bibliothèques et librairies. Nous ne devons pas oublier que leur forme actuelle n'a rien à voir avec celle de jadis ; c'est là une donnée cruciale⁵⁰.

La forme matérielle d'un ouvrage écrit est fondamentale dans le sens où elle est déterminante dans la formation et la diffusion du sens de cet ouvrage. En d'autres termes, elle est un des facteurs majeurs de la « fixation » des ouvrages écrits.

De manière générale, les documents écrits datant de la période des Qin antérieurs ont pour support des lattes de bambou, la soie servant principalement à d'éventuelles illustrations en annexe ou à des documents au format spécial. Des matériaux durs comme la pierre ou l'or ne servaient à l'époque que rarement ; dans la mesure où ils ne facilitaient ni la copie ni la diffusion des ouvrages, ils ne sont jamais devenus un support principal. Chaque support a influencé à sa manière le style de composition et les processus d'élaboration, de compilation, de copie et de diffusion des ouvrages⁵¹.

L'historien Li Ling 李零 a repris chez l'historien de l'art Wu Hung 巫鴻 les notions de « matériaux durs » et de « monumentalité », qui se révèlent très utiles pour comprendre la relation entre support matériel et propriétés d'un texte :

Quel rôle un texte joue-t-il ? Principalement deux : un rôle documentaire et un autre monumental. Le premier est souvent le plus connu,

50. Edward Shaughnessy, *Rewriting Early Chinese Texts*, New York, State University of New York Press, 2006, p. 263.

51. Feng Shengjun 馮勝君, « Chutu cailiao suojian xianqin gushu de zaiti yiji goucheng he chuanbu fangshi » 出土材料所見先秦古書的載體以及構成和傳佈方式 (Supports et modes d'élaboration et de diffusion des ouvrages avant les Qin à partir de documents exhumés), Centre de recherche en textes anciens et documents exhumés de l'université Fudan (dir.), *Chutu wenxian yu gu wenzi yanjiu* 出土文獻與古文字研究, n° 4, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2011, p. 195-214.

mais le second est tout aussi important. En effet, quand des chercheurs occidentaux présentent un ouvrage ancien, ils disent souvent d'un texte ou d'un document qu'il est « monumental ». Il est très important de comprendre ce que sont, en Chine, ces « textes monumentaux ». Il existe une différence entre « documentaire » et « monumental ». Ce qui est monumental est censé durer à jamais, et recourt donc à des supports durs : c'est le cas d'inscriptions sur des édifices ou sur de la vaisselle cérémonielle. Visibles dans l'espace public, elles ont un effet visuel manifeste pour que ceux qui le voient ne puissent jamais les oublier. Ce qui est documentaire sert à consigner quelque chose pour le garder secret (« dans les bibliothèques impériales » 藏之府庫), et est donc souvent consigné sur des supports mous. Seules des copies et des reproductions le font passer à la postérité, quand il ne s'agit pas de documents censés demeurer secrets, auxquels on se réfère si besoin mais qui sont détruits le cas échéant. En Chine, ce genre de textes est surtout consigné sur des lattes de bambou ou des pièces de soie, tandis que les textes monumentaux sont écrits sur du métal ou de la pierre (à noter que pendant les Royaumes combattants et les dynasties Qin et Han, les artisans devaient graver leur nom sur leur production, ce qui relève davantage du rôle documentaire malgré un support dur ; mais il s'agit là d'un autre sujet). Les textes monumentaux types sont les écrits sur du métal datant des Zhou et les stèles gravées datant des Qin et des Han⁵².

À l'époque des manuscrits, la caractéristique première des ouvrages anciens est la mutabilité des textes. Li Ling a à ce propos une métaphore éclairante : « les ouvrages datant des Royaumes combattants, des Qin ou des Han sont gazeux : ils diffèrent énormément, et en type et en organisation, de leurs versions ultérieures ; les ouvrages datant des Sui et des Tang sont plutôt liquides : ils ont beau ne pas être encore très stables, leur type et leur structure ne sont pas si éloignés ; les ouvrages d'après les Song sont pour leur part solides : leur forme est fixe et les modifications sont uniquement dues à des erreurs de copie ou d'impression⁵³. » L'archéologue Lai Guolong 來國龍 poursuit en expliquant que les études menées sur les ouvrages sur lattes de bambou et soie consistaient auparavant à lire ces documents et à en extraire des ressources abstraites portant sur la culture et la pensée de l'époque, et que personne ne s'intéressait vraiment aux différents supports matériels et aux habitudes de

52. Li Ling, *Jianbo gushu yu xueshu yuanliu*, p. 42-43.

53. *Ibid.*, p. 198.

lecture des ouvrages exhumés. Avant l'invention de l'imprimerie, la mutabilité des documents se manifestait de quatre manières : dans le texte où, la liberté étant la règle, les nombreux mots vides à la fonction uniquement grammaticale pouvaient varier considérablement ; dans la diffusion, car les voies préférés étant celles de la copie ou du bouche-à-oreille, le texte subissait d'importantes modifications ; dans les habitudes de lecture ; et dans les règles de composition, qui prévoyaient à l'origine des chapitres autonomes avant, au fur et à mesure, de donner naissance à l'objet « livre » qu'on connaît. La transformation de ces ouvrages anciens en classiques a eu pour effet de limiter cette mutabilité et de donner le jour, après de nombreuses relectures et réorganisations, à des ouvrages à forme plutôt fixe⁵⁴.

Une série de questions très concrètes exposées dans le n° 4 de la revue *Jianbo* 簡帛 nous a aidé à mieux comprendre les liens entre auteur, lecteur et texte. D'après Li Mengtao 李孟濤, ce sont l'intention du copiste et son niveau d'instruction qui jouent le plus sur la diffusion d'un texte⁵⁵. Pour l'historien coréen Kim Byung-Joon 金秉駿, les différents modes de notation des signes de ponctuation sont un indice important pour savoir comment ces textes étaient lus à l'époque, y compris par les nobles. L'auteur de ces marques est le lecteur, qui les intègre à la lecture en fonction de ses besoins personnels ; il ne s'agit donc pas d'une étape intervenant lors de la rédaction du texte. Ces marques nous donnent une idée de ce qui intéresse le lecteur, et peuvent donc nous renseigner jusqu'à un certain point sur son statut, l'intérêt direct qu'il en retire, ainsi que sur l'époque et le lieu où il vivait⁵⁶. Feng Shengjun 馮勝君 nous

54. Lai Guolong 來國龍, « Lun Zhanguo Qin Han xieben wenhua zhongwen ben de liudong yu guding » 論戰國秦漢寫本文化中文本的流動與固定 (Mutabilité et permanence des textes chinois issus de la culture écrite des Royaumes combattants, des Qin et des Han), *Jianbo* 簡帛, n° 2, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2007, p. 515-527.

55. Li Mengtao 李孟濤, « Shitan shuxiezhe de shizi nengli ji qi dui liuchuan wenben de yingxiang » 試探書寫者的識字能力及其對流傳文本的影響 (Essai sur la littératie des écrivains et son influence sur la diffusion des ouvrages), *Jianbo* 簡帛, n° 4, p. 395-402.

56. Jin Bingjun 金秉駿, « Ruhe jiedu Zhanguo Qin Han jiandu zhong judou fuhao ji qi yu yuedu guocheng de guanxi » 如何解讀戰國秦漢簡牘中句讀符號及其與閱讀過程的關係 (Comment comprendre les signes de ponctuation sur les ouvrages sur lattes de bambou datant des Royaumes combattants, des Qin et des Han et leur rapport avec la lecture), *Jianbo* 簡帛, n° 4, p. 403-410.

explique que les ouvrages datant des Qin antérieurs et des Han sont passés de main en main mais n'ont pas été transmis oralement ni de mémoire avant d'être copiés. Le rôle que joue le copiste dans la diffusion d'un ouvrage est donc de première importance. En effet, son style personnel, les habitudes qu'il laisse transparaître en recopiant un ouvrage étranger en termes de forme écrite et d'utilisation du papier, les erreurs qu'il commet en recopiant, son statut, s'il est copiste de profession, etc., sont autant de facteurs d'influence⁵⁷. Les articles cités ci-dessus ont déjà fourni pléthore d'analyses détaillées, mettant à jour bon nombre de sujets passionnants, dont la recherche en manuscrits médiévaux pourrait largement s'inspirer.

De nombreux travaux ont également été effectués concernant la contribution des ouvrages imprimés aux civilisations et savoirs humains. On peut se référer, par exemple, à la réflexion menée par Lucien Febvre (1878-1956), un des fondateurs de l'école des Annales, qui en explique ainsi la doctrine dans *L'apparition du livre* :

Définir l'enjeu de cette partie; établir comment et pourquoi le livre imprimé a été tout autre chose qu'une réalisation technique commode et d'une ingénieuse simplicité — la mise au point d'un des instruments les plus puissants dont ait pu disposer la civilisation d'Occident pour concentrer la pensée éparsée de ses représentants, donner toute son efficacité à la médiation individuelle des chercheurs en la transmettant aussitôt à d'autres chercheurs; réunir, à la convenance de chacun, et sans délai, ni peine, ni frais, ce concile permanent de grands esprits dont a parlé Michelet en termes impérissables; lui procurer ainsi une vigueur centuplée, une cohérence toute nouvelle, et, par là même, une puissance incomparable de pénétration et de rayonnement; assurer dans un minimum de temps la diffusion des idées à travers tout le domaine dont les obstacles d'écriture et de langue ne leur interdisent pas l'accès; créer de surcroît, chez les penseurs et par-delà leur petit cercle, chez tous les usagers de la pensée, des habitudes nouvelles de travail intellectuel; bref, montrer, dans le Livre, l'un des moyens les plus efficaces de cette maîtrise sur le monde — tel est le but de cet ouvrage — telle sera, nous l'espérons, sa nouveauté⁵⁸.

57. Feng Shengjun 馮勝君, « Cong chutu wenxian kan chaoshou zai xian Qin wenxian chuanbu goucheng zhong suo chansheng de yingxiang » 從出土文獻看抄手在先秦文獻傳佈過程中所產生的影響 (L'influence des écrivains sur la diffusion des documents datant des Qin antérieurs et des Han à partir de documents exhumés), *Jianbo* 簡帛, n° 4, p. 411-424.

58. Lucien Febvre, Henri-Jean Martin, *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 13 de la préface.

De nombreux chercheurs se sont intéressés à la production de connaissances et de textes depuis l'invention de l'impression xylographique, et à l'influence que celle-ci a eue sur les populations, l'économie et les sociétés⁵⁹. En revanche, rares sont ceux qui se sont livrés à ce type de travail sur l'époque des manuscrits. La majorité des chercheurs occidentaux à s'être récemment intéressés à la « culture des manuscrits » sont des spécialistes américains de la littérature des Tang. Pour Stephen Owen et son disciple Christopher Nugent, les plus connus d'entre eux, ce n'est qu'en repensant les aspects matériels et culturels des manuscrits, comme la nature et les caractéristiques de l'écriture littéraire ainsi que les voies de circulation et les modalités d'influence des textes, qu'il est possible de juger plus finement de l'arrière-plan et de l'influence d'œuvres importantes. Dans leurs publications sur le sujet, ils soulignent à quel point les habitudes de création d'œuvres littéraires et la circulation des textes sous les Tang sont méconnues⁶⁰. C'est le point de départ pour Christopher Nugent d'une analyse de recueils de poésie trouvés à Dunhuang; il y souligne que, faute de comprendre les processus de création, d'expérimentation et de copie de la poésie des Tang, nous risquons de passer à côté d'éléments aussi fondamentaux que le rôle joué par la mémoire et la copie dans la diffusion de ces poèmes ou encore le rôle actif parfois joué par le lecteur dans la création d'un texte⁶¹.

Comme Lu Yang 陸揚 a pu le montrer, Xu Jun 徐俊 explique dans la préface à son *Dunhuang shiji canjuan jikao* 敦煌詩集殘卷輯考 (Étude des fragments de recueils de poésie trouvés à Dunhuang)

59. Voir par exemple Lucille Chia, *Printing for Profit: The Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th-17th Centuries)*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2003; Cynthia J. Brokaw, *Printing and Book Culture in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 2005; Kai-wing Chow, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*, Stanford, Stanford University Press, 2005; Joseph P. McDermott, *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2006; Lucille Chia and Hilde De Weerdts ed., *Knowledge and Text Production in an Age of Print: China, 900-1400*, Leiden, Brill, 2011.

60. Stephen Owen, « The Manuscript Legacy of the Tang: The Case of Literature », *HJAS*, Vol. 67, No. 2 (2007), p. 295-326; Christopher Nugent, « Literary Collections in Tang Dynasty China », *T'oung Pao*, Vol. 93 (2007), p. 1-52.

61. Christopher Nugent, *Manifest in Words, Written on Paper: Producing and Circulating Poetry in Tang Dynasty China*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2011.

que les caractéristiques des textes datant de l'époque des manuscrits tiennent dans une très large mesure aux contraintes exercées par les modes de fabrication et de diffusion. La prise de conscience des chercheurs étrangers spécialistes de la littérature des Tang est ainsi en grande partie due aux travaux de Xu Jun sur les recueils littéraires trouvés à Dunhuang⁶². Nous avons beaucoup étudié les rapports entre la structure des connaissances, la forme des écrits, les pratiques ou encore l'usage effectif de l'écriture d'un point de vue historique. Nous avons parlé de « manuscrit non fixé » pour expliquer la mutabilité des textes à l'époque des manuscrits, et avons étudié les écrits de la société des femmes de Dunhuang et les notes prises sur le *Yogācārabhūmi-sāstra* 瑜伽師地論 (Traité des terres du Yogācāra), en nous intéressant au rapport entre le processus de composition des œuvres, les croyances religieuses, la société d'alors et la transmission des disciplines⁶³. Dans le présent livre, nous procéderons à une étude poussée de manuscrits du *Hanshu*, en nous intéressant à la fabrication sociale des ouvrages classiques, en nous efforçant de replacer celui-ci dans le contexte historique ayant présidé à sa création et à sa circulation et en prenant en compte le parti pris et l'objectif des auteurs des différentes copies afin de mettre au jour les éléments figurant entre les lignes. Nous nous interrogerons

62. Lu Yang 陸揚, « Xifang Tangshi yanjiu gaiguan » 西方唐史研究概觀 (Aperçu des études occidentales sur l'histoire des Tang), in Zhang Haihui 張海惠 (dir.), *Beimei zhongguoxue yanjiu — gaishu, zhuanji ji ziyuan* 北美中國學——研究概述與文獻資源 (Sinologie en Amérique du Nord — recherches et ressources documentaires), Beijing, Zhonghua shuju, 2010, p. 100-101.

63. Yu Xin, 余欣, « Tang Song zhi ji Dunhuang funü jieshe yanjiu — yi yi jia nürenshe shetiao wenshu kaoshi wei zhongxin » 唐宋之際敦煌婦女結社研究——以一件女人社條文書考釋為中心 (Étude des sociétés féminines existant à Dunhuang sous les Tang et les Song — le cas d'un texte émanant d'une de ces sociétés), *Renwen xuebao* 人文學報 (Journal de sciences humaines de l'université Toritsu de Tōkyō), n° 325, 2002, p. 177-200; Rong Xinjiang 榮新江, Yu Xin 余欣, « Tonkō shahon shingi benbetsu — Hōjin no kōjita » 敦煌寫本真偽弁別示例——法成の講じた〈瑜伽師地論〉の學生による筆記を中心として (Vérification de l'authenticité des manuscrits de Dunhuang: étude des notes d'un élève sur le *Yogacarabhumisāstra* expliqué par le moine Facheng), Ishizuka Harumichi Kyōju Taishoku Kinenkai 石塚晴通教授退職紀念會, *Nihongaku, Tonkōgaku, kanbun kundoku no shintenkaï* 日本學・敦煌學・漢文訓讀の新展開 (Nouvel essor des études japonaises, des études de Dunhuang et de l'étude de la prononciation des caractères chinois), Tōkyō, Kyūkosho, 2005, p. 61-72.

également sur les pratiques d'enseignement et d'apprentissage des élites à travers leur acquisition et leur utilisation des connaissances, sur l'usage effectif de ce livre dans la transmission des disciplines et sur ses fonctions morales et éducatives dans la vie de tous les jours. Notre analyse de manuels élémentaires, d'encyclopédies ou encore de textes de littérature populaire nous a aidé à comprendre comment les connaissances et la conscience historique émanant de classiques en viennent à former un savoir effectif, quotidien et local, voire une mémoire collective participant de la vie quotidienne et de la pensée d'individus moyens, et deviennent *in fine* une culture populaire et une compétence réelle. Comment les connaissances évoluent-elles en fonction du type du texte ? Comment les connaissances de l'époque des manuscrits ont-elles été créées, reproduites, modifiées, diffusées et consommées ? Comment une œuvre classique se diffuse-t-elle au sein d'une société et intègre-t-elle le système des connaissances communes, la culture et la vie quotidienne ? Comment les traditions intellectuelles se forment-elles et évoluent-elles ?

Nous trouvons important à l'heure actuelle de chercher, en histoire sociale des livres, comment relier la recherche sur les manuscrits à celle sur les ouvrages imprimés. Joseph P. McDermott a sur le sujet un avis éclairant :

Mais dans ce monde dans lequel a grandi tout historien du livre, les livres ne seraient rien de plus qu'un médium parmi d'autres servant à diffuser des informations. Il découvrira donc sans peine que la méthode la plus sensée est de s'extraire de l'analyse des différences entre manuscrits et ouvrages imprimés ou entre ouvrages imprimés et images et d'étudier du plus près possible l'influence que les évolutions croisées de ces techniques et ces modes de communication ont eue sur la culture, la société et la pensée. Les livres, en tant que sujet, ne sont dès lors plus simplement une marchandise ou un véhicule informatif, mais peuvent être perçus comme un moyen d'organiser les informations et les points de vue, un cadre aidant à agencer des structures et des groupes sociaux, qui profite davantage à l'élaboration de tel ou tel type d'expression ou de démonstration⁶⁴.

64. Joseph P. McDermott, *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China*, trad. He Chaohui 何朝暉, Beijing daxue chubanshe, 2009, préface chinoise (la version anglaise est dépourvue de préface), p. II-III.

Mais ses recherches portent essentiellement sur la période de la fin de la restauration impériale chinoise et il n'étudie pas directement les modalités de mise en place d'un nouveau cadre. Il nous faudra rassembler de nombreuses études de cas avant d'atteindre cet objectif.

Les avancées réalisées en histoire des livres dans de nombreux domaines, comme les études portant sur les papyrus égyptiens, les parchemins européens, les ouvrages musulmans en couleur, etc., nous ont beaucoup apporté. Dans le cas des papyrus, le contexte historique a beau être différent, les quatre éléments déterminants dans l'analyse des données véhiculées ne sont pas si différents de ceux étudiés pour les manuscrits chinois : langue et style de calligraphie, type d'ouvrage et mode de production (qui a écrit quoi), conditions et voies de conservation du texte, restauration et usage des fragments⁶⁵... La question centrale en étude des manuscrits médiévaux est de savoir comment ces éléments ont façonné le socle de notre réflexion.

Les documents datant de l'antiquité occidentale classique sont des spécimens très intéressants pour qui s'intéresse aux questions de l'état matériel des manuscrits et de leurs conditions de lecture et de stockage. Les feuilles et les rouleaux de papyrus étaient le support littéraire le plus utilisé en Grèce antique puis sous l'Empire romain. Les rouleaux mesuraient le plus souvent trente pouces de long et de neuf à dix pouces de larges ; le recto était découpé en colonnes qui figuraient les pages et le texte se lisait de gauche à droite ; des blancs étaient laissés entre chaque page, en haut et en bas. Le titre pouvait figurer au début du rouleau mais apparaissait le plus souvent à la fin ; un parchemin était souvent joint au rouleau, sur lequel figurait le titre de l'ouvrage. Les bords du rouleau étaient polis à la pierre ponce et pouvaient être décorés et colorés ; le rouleau s'enroulait autour d'un bâton qui en marquait la fin. Pour les rouleaux de qualité supérieure, les bâtons étaient réalisés en ébène, en ivoire voire en or et conservés dans des sacoches en cuir violet. Pour lire un rouleau, il suffisait de le tenir et d'enrouler au fur et à mesure les pages

65. Roger Bagnall, *Reading Papyri, Writing Ancient History*, London, New York, Routledge, 1995, p. 17-31.

lues de la main gauche, et de dérouler ce qui restait à lire de la main droite. Ce lexique nous rappelle instantanément les manuscrits de Dunhuang : rouleaux, papier, raccord, en-tête, bas de page, colonnes, format, titres de début et de fin, étiquette, sacoches⁶⁶...



Fig. 4 : fresque de Pompéi représentant une jeune fille en train de lire le rouleau qu'elle tient à la main.

66. H. L. Pinner, *The World of Books in Classical Antiquity*, Leiden, A. W. Sijthoff, 1958, p. 14-18.

De nombreuses scènes de lecture sont représentées dans les sculptures et les peintures romaines : on peut ainsi voir sur un relief romain trouvé dans une berge de la Moselle à Neumagen et perdu depuis un homme venant d'emprunter un rouleau dans une bibliothèque. Une fresque de Pompéi représente également une jeune fille vêtue d'un péplos jaune et d'un manteau vert ajusté à la taille, tellement absorbée par sa lecture qu'elle en a oublié d'enrouler son parchemin et le laisse pendre. Sur une autre fresque de Pompéi figure une belle jeune fille blonde vêtue de vert et de rouge, debout sur sa terrasse et tenant dans ses mains un rouleau qu'elle lit⁶⁷. Il est regrettable qu'aucune fresque de ce type n'ait été découverte à Dunhuang, ce qui nous laisse un espace imaginaire infini comparable à celui qui enveloppait le monde romain pour Ban Chao, un monde qu'il n'aura étudié que depuis « la rive ouest de la mer Noire ». Voilà qui devrait réjouir les chercheurs en histoire comparée spécialistes des cultures écrites orientale et occidentale.

Arts occultes et histoire naturelle : une route des connaissances et des croyances parallèle à la route de la Soie ; apparition de nouvelles conceptions du monde

Avant l'apparition de la science moderne, les arts occultes et l'histoire naturelle occupaient une place centrale et singulière dans le système de connaissances, le monde des croyances et les pratiques des sociétés traditionnelles⁶⁸. Ils étaient pour les anciens le moyen d'observer les choses, de comprendre le monde

67. H. L. Pinner, *The World of Books in Classical Antiquity*, p. 17-18.

68. Depuis quelques années, les chercheurs en histoire des sciences préconisent de ne pas essayer de comprendre les sciences et techniques de l'antiquité chinoise à partir de leur équivalent d'aujourd'hui, mais de les considérer comme une « culture étrangère ». Les chercheurs actuels devraient ainsi, à l'instar des anthropologues, faire leur cette culture étrangère, réapprendre la « langue », la culture et les connaissances des gens de l'époque, sans quoi il leur serait impossible de comprendre le lien entre les connaissances scientifiques et techniques et la société et la culture d'alors. Cf. Chu Ping-yi 祝平一 (dir.), *Zhongguoshi xinlun – keji yu Zhongguo shehui fence* 中國史新論——科技與中國社會分冊 (Nouvelle histoire chinoise – fascicule sur les sciences et techniques et la société chinoise), Taipei, Academia sinica, Lianjing chuban gongsi, 2010, p. 8-9.

extérieur, de se connaître soi et les autres, le moyen de relier croyances et impressions pour faire face à l'imprévu; ils permettaient d'écrire et d'exprimer sa vision de l'univers, de la nature et de l'être humain. Les arts occultes et l'histoire naturelle sont donc deux éléments fondamentaux indissociables de la structuration des connaissances dans la Chine traditionnelle. Les origines de ces disciplines remontent aux Qin antérieurs, leur essor et leur évolution s'étant effectués au moyen âge chinois. Sous les dynasties Zhou et Qin, les arts occultes connaissent un tournant majeur; pendant la période des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants, ils se développent et parviennent à maturité, comme l'attestent une terminologie et un format de plus en plus fixes dans les textes divinatoires⁶⁹. À la fin de la dynastie Han, de plus en plus de confucéens se mettent à l'alchimie et vice versa, à tel point que les deux courants n'en forment plus qu'un à la fin des Han occidentaux; à une époque cette quasi-fusion, alors même que fleurissait une infinité d'écoles de pensée et d'arts, doit être gardée en tête⁷⁰. Les notions du *Yin Yang* et des cinq éléments, les écrits prophétiques 讖緯, la théorie des présages 災異, celle des présages bons, changeants et anormaux 禎祥變怪 ainsi que différentes techniques et doctrines pour choisir la bonne divination ont grossi les rangs des arts occultes et sont devenus partie intégrante de l'orthodoxie de l'époque. De son côté,

69. Li Jianmin 李建民, « Fangshu shi yanjiu chuyi » 方術史研究芻議 (Mon humble avis sur la recherche en histoire des arts occultes), in *Fangshu yixue lishi* 方術・醫學・歷史 (Arts occultes, médecine, et histoire), Taibei, Nantian shuju, 2000, p. 143-146.

70. Selon Gu Jiegang 顧頡剛, « pour moi, ce qui est au centre de l'étude des classiques pratiquée sous les Han est la création d'une religion gouvernant le collectif — une religion dans laquelle l'identité du gouverneur est masquée. Qu'importe que l'entité supérieure soit Dieu ou les cinq éléments puisque les empereurs ont tous le moyen de prouver qu'ils sont le fils du ciel, dont ils détiennent le mandat (真命天子). Les confucéens et les fonctionnaires, en bons disciples des disciples de Confucius, aident donc l'empereur à reproduire la voie du Ciel sur terre. L'empereur se sert des confucéens pour créer une religion lui profitant, et vice versa. À chaque fois que l'empereur manifeste un besoin, les confucéens y répondent. Ces différentes réponses, dont on peut penser à première vue qu'elles émanent toutes des classiques confucéens et de leurs exégèses, empruntent en réalité aux arts occultes. Pourquoi les hommes versés dans les arts occultes disparaissent-ils du paysage après Han Wudi? Parce que les confucéens se sont tellement inspirés de ces arts que leurs spécialistes se sont fondus dans leurs rangs dans leur quête de pouvoir politique. » (Hommes versés dans les arts occultes et lettrés confucéens sous les Qin et les Han), Shanghai, Qunlian, 1955, p. 9.

le *Shanhai jing* 山海經 (Livre des montagnes et des mers) a donné le la à la tradition de l'histoire naturelle, qui s'est développée sous les dynasties Wei et Jin et a connu son heure de gloire sous les Sui et les Tang. Ses adeptes, pour qui « rien n'était plus honteux que l'ignorance », s'intéressaient à tout, notamment aux endroits les plus éloignés, réfléchissaient à tous les sujets, aux tenants comme aux aboutissants, en espérant que cela leur donnerait des clés pour comprendre le monde et accéder au principe ultime. Voici la raison pour laquelle des ouvrages comme le *Bowu zhi* 博物志 (Histoire naturelle), le *Yiwu zhi* 異物志 (Des choses étrangères), le *Yuzhu baodian* 玉燭寶典 (Canon de la bougie de jade) ou encore le *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang) virent le jour. Arts occultes et histoire naturelle sont des disciplines très liées qui se recoupent en de nombreux endroits. Loin d'être complètement exclues de la culture dominante, centrée autour des classiques confucéens, elles sont en quelque sorte les deux ailes de cette « doctrine officielle », et représentent la soif inextinguible de la connaissance pure, des techniques et des arts utiles et du détachement absolu des lettrés. C'est cette même soif qui a donné au présent ouvrage son ossature.

Le chapitre sur les arts occultes du *Hou Hanshu* 後漢書 • 方術列傳 en retrace synthétiquement l'origine et les évolutions :

Confucius disait du *Livre des mutations* (*Yijing* 易經) qu'il décrivait les quatre chemins par lesquels un homme pouvait devenir un honnête homme 君子, mais que les devins et oracles le vénéraient pour ses prédictions. La divination était cet art auquel recouraient les rois des dynasties passées pour juger de la dimension faste ou néfaste des choses; elle les aidait à prendre une décision en cas de problème complexe, leur attachait la protection des dieux, et s'essayait à prédire l'avenir. De nombreuses mentions de savoirs liés au *Yin Yang* ou aux mouvements des astres figurent dans les ouvrages classiques. À l'inverse, les savoirs portant sur l'étrange, consignés sur des ouvrages en lattes de jade reliés par des cordelettes dorées, étaient enfermés dans les coffres-forts des dieux ou scellés sur les autels, loin de la vue des mortels. Les textes et illustrations du *Hetu* 河圖 (Diagramme du Fleuve) et du *Luoshu* 洛書 (Écrit de la rivière Luo), apportés respectivement par le cheval-dragon et l'esprit-tortue, la théorie des cinq éléments consignée par Jizi 箕子 dans le *Hongfan* 洪範 (La grande règle), le célèbre ouvrage éponyme du maître *Yin Yang* Shi Kuang 師曠, les écrits prophétiques et les ouvrages de stratégie militaire

servent tous à explorer plus avant ces mystères, à mieux comprendre les voies de ce monde, même s'ils relaient parfois des on-dit. Différentes branches existent dans les arts occultes : l'aéromancie, la divination par les branches cachées (遁甲 *dunjia*), l'astrologie *qizheng* 七政, la divination du souffle originel (*yuanqi* 元氣), la divination par les six jours et les sept parties (*liuri qifen* 六日七分), la divination des rencontres (*fengzhan* 逢占), la divination des jours auspicioseux (*rizhe* 日者), la divination par le bambou (*tingzhuan* 挺專), la divination basée sur les changements (*xuyu* 須臾) ou encore la divination par les branches manquantes (*guxu* 孤虛). L'observation des phénomènes climatiques doit permettre de déduire la dimension faste et néfaste des choses ou de prédire le destin des hommes. Mais ces arts sont tellement mystérieux et leurs secrets tellement bien gardés que les sages ne parlent ni de l'étrange, ni des démons ou des dieux, ni de nature 性 ou de destin 命. Ils peuvent en dévoiler parfois quelques manifestations sans en révéler l'essence, ou les évoquer à demi-mot pour que le sens apparaisse de lui-même, afin de « guider le peuple sans pour autant qu'il comprenne ce qui se passe ».

仲尼稱《易》有君子之道四焉，曰“卜筮者尚其占”。占也者，先王所以定禍福，決嫌疑，幽贊於神明，遂知來物者也。若夫陰陽推步之學，往往見於墳記矣。然神經怪牒、玉策金繩，闢扇於明靈之府、封縢於瑤壇之上者，靡得而窺也。至乃《河》、《洛》之文，龜龍之圖，箕子之術，師曠之書，緯候之部，鈐決之符，皆所以探抽冥蹟、參驗人區，時有可聞者焉。其流又有風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛之術，乃望雲省氣，推處祥妖，時亦有以效於事也。而斯道隱遠，玄奧難原，故聖人不語怪神，罕言性命。或開末而抑其端，或曲辭以章其義，所謂“民可使由之，不可使知之”⁷¹。

Ce chapitre sur les arts occultes a longtemps été perçu comme un texte de l'histoire officielle, certes, mais assez fantasque dans son traitement de l'étrange⁷². Or, l'étude et la traduction commentée qu'en fait Ngo Van Xuyet montrent bien que les arts occultes furent une composante clé du système et de la culture de la Chine

71. *Hou Hanshu* 後漢書 (Histoire des Han postérieurs), rouleau 82 (1), Beijing, Zhonghua shuju, 1965, p. 2703.

72. Yamada Toshiaki 山田利明, « Tankai fukei no seishi: Gokanjo « hōjutsuden » no tetsugaku » 誕怪不經の正史：〈後漢書〉方術傳の哲學 (Des annales très étranges : la philosophie derrière le chapitre sur les arts occultes de l'Histoire des Han postérieurs), *Chūgoku kenkyū shūkan* 中國研究集刊 n° 21, 1997, p. 1-15.

antique; ils font particulièrement sens pour la compréhension des traditions intellectuelles chinoises liées au savoir et au politique⁷³. Sakade Yoshinobu 坂出祥伸 explique également que le chapitre figurant dans le *Hou Hanshu* (Livre des Han postérieurs) a pour ainsi dire fixé la forme de celui qui figure dans l'histoire officielle. Le fait que les compilateurs expliquent la divination par les nombres à la lumière du système des rites révèle leur volonté d'intégrer cet art au système de domination politique⁷⁴.

Il est aujourd'hui encore difficile de remonter à la source de la divination chinoise et de comprendre les rapports qu'elle a entretenus avec les peuples de langue indo-européenne⁷⁵. Mais il est incontestable que quatre « écoles » ont grandement contribué au développement des arts occultes en Chine: celle des pays de Yan et de Qi 燕齊, celle de Chu 楚, celle de Yue 越 et celle de Hu 胡. La consolidation et la diffusion des doctrines du *Yin Yang* et des cinq éléments opérées par les devins de Yan et de Qi ont fourni aux arts occultes leur base théorique. De nombreux intellectuels s'y sont intéressés, comme Liang Qichao 梁啟超, qui écrivit à ce sujet: « il était très peu question de la doctrine *Yin Yang* et des cinq éléments avant la période des Royaumes combattants; les quelques mentions existantes n'y attachent rien de remarquable, et ces deux notions

73. Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Paris, Puf, 1976.

74. Sakade Yoshinobu 坂出祥伸, « Hōjutsu-den no seiritsu to sono seikaku » 方術傳の成立とその性格 (L'écriture du chapitre sur les arts occultes et sa nature), Yamada Keiji 山田慶兒 (dir.), *Chūgoku no kagaku to kagakusha*, 中國の科學と科學者 (Les sciences et les scientifiques chinois), Kyōto, Kyōto Daigaku Jinbun Kagaku Kenkyūjo, 1978, p. 627-641; version révisée in *Chūgoku kodai no senpō: gitsutsu to jujutsu no shūhen* 中國古代の占法—技術と咒術の周辺 (La divination en Chine antique: techniques et envoûtements), Tōkyō, Kenbun Shuppan, 1991, p. 23-44.

75. Jao Tsung-I 饒宗頤, « Lishijia dui samanzhuyi ying chongxin zuo fansi yu jiantao – wu de xin renshi » 歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——“巫”的新認識 (Les historiens devraient repenser et réexaminer le shamanisme – pour une nouvelle compréhension des wu), *Zhonghua whenhua de guoqu xianzai yu weilai – Zhonghua shuju chengli bashi zhou nian lunwen ji* 中華文化的過去現在與未來——中華書局成立八十周年紀念論文集, Beijing, Zhonghua shuju, 1992, p. 396-412; Jao Tsung-I, *Fuhao, chuwen yu zimu – Hanzi shu* 符號・初文與字母——漢字樹 (Signes, premiers caractères et lettres – l'arbre des caractères chinois), Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 2000, p. 81-116; Victor H. Mair, « Old Sinitic *Mʷag, Old Persian Maguš, and English 'Magician', *Early China*, Vol. 15, 1990, p. 27-47.

sont d'ailleurs évoquées indépendamment l'une de l'autre. Ni les Classiques, ni Confucius, Laozi, Mozi, Mengzi, Xunzi, non plus que Han Feizi ne touchent un mot de ces notions. Quel est donc celui qui a inventé cette doctrine fallacieuse pour les hommes ? Au tout début, des hommes versés dans les arts occultes originaires du pays de Yan et de Qi ; si la doctrine s'est étoffée et diffusée, c'est principalement du fait de trois hommes : Zou Yan 鄒衍 (-305;-240), Dong Zhongshu 董仲舒 (-179;-104) et Liu Xiang 劉向 (-77;-6)⁷⁶. » La divination du pays de Chu a également beaucoup suscité l'intérêt des chercheurs, du fait de la prévalence de la culture de ce pays ; en revanche, celles des pays de Yue et de Hu n'ont donné lieu qu'à quelques rares travaux, notamment par manque de ressources historiques sur la question⁷⁷. Rares également sont les écrits reposant sur des documents exhumés et étudiant spécifiquement les arts occultes de l'antiquité et du moyen âge, et notamment leurs origines ainsi que l'effet de ces « arts » sur la vie en société. De ce fait, l'époque visée dans les chapitres de ce livre traitant des arts occultes a beau être le moyen âge, nous en avons profité pour remonter aux périodes des Royaumes combattants, des Qin et des Han, voire des Shang. Ainsi, nous avons découvert en consultant les ouvrages sur l'aéromancie exhumés à Turfan qu'on y pratiquait également la divination sur os et carapaces et que des liens pouvaient être envisagés avec la divination du pays de Yue.

76. Liang Qichao 梁啟超, « Yinyang wuxing shuo zhi laili » 陰陽五行說之來歷 (Histoire de la doctrine du Yin Yang et des cinq éléments), *Gushi bian* 古史辨, volume 5, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1982, p. 353.

77. Mo Junqing 莫俊卿, « Yuewu jibu yuanliu kao » 越巫雞卜源流考 (Étude des origines de la divination par les os de poulet de la région du Yue), *Zhongnan minzu xueyuan xuebao* (shehui kexue) 中南民族學院學報 (社會科學), 1986, numéro supplémentaire, p. 147-154; Wang Zijin 王子今, « Liang Han de yuewu » 兩漢的“越巫” (Les wu de la région du Yue sous les deux dynasties des Han), *Nandu xuetan* (Renwen shehui kexue xuebao) 南都學壇 (人文社會科學學報), n° 25-1, 2005, p. 1-5; Gai Shanlin 蓋山林, « Wu Huwu yinshan yanhua zuozhe » 巫 • 胡巫 • 陰山岩畫作者 (Les wu, les wu chez les barbares, les artistes des images pariétales des monts Yin), *Neimenggu shiyuan xuebao* (zhexue shehui kexueban) 內蒙古師院學報 (哲學社會科學版), n° 4, 1982, p. 95-102; Wang Zijin, « Xi Han Chang'an de Huwu » 西漢長安的“胡巫” (Les wu-barbares à Chang'an sous les Han occidentaux), *Minzu yanjiu* 民族研究, 1997, n° 5, p. 64-70; Hu Xinsheng 胡新生, « Lun Handai wugushu de lishi yuanyuan » 論漢代巫蠱術的歷史淵源 (Les origines historiques de l'art des wu sous les Han), *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究, 1997, n° 3, p. 60-66.

De notre point de vue, les intellectuels du moyen âge étaient pour la plupart des confucéens adeptes des arts occultes qui maîtrisaient des domaines de connaissances très variés. La divination par les nombres, à son apogée pendant les Royaumes combattants, les Qin et les Han, continue à s'enseigner et se transmettre pendant tout le moyen âge. Les confucéens en haut chapeau et amples robes savent alors juger de la dimension faste ou néfaste des choses comme les maîtres de la doctrine *Yin Yang*; nombreux sont également les citadins et les paysans à s'essayer à la divination. Cette passion chinoise gagne bientôt les confins de l'Empire: les non-Han s'y mettent avec beaucoup d'enthousiasme et les différentes pratiques se nourrissent les unes les autres, donnant lieu à un magnifique tableau. C'est dans les grottes de Dunhuang et près du lac de Juyan — là où convergent les eaux orientales du fleuve Edzin, deux endroits loin de tout hantés par les renards et les bêtes sauvages — que l'on a retrouvé des ouvrages consignant les pratiques liées au *Zhouyi* et aux trigrammes, au chant et aux comportements des oiseaux, à l'hémérologie, aux angles du vent. Que plusieurs exemplaires d'ouvrages aussi précieux, traitant des classiques et de connaissances extrêmement variées, consignant des pratiques divinatoires chinoises et étrangères, aient été découverts dans ces régions lointaines témoigne de la diffusion inouïe de ces arts occultes. Ne devons donc nous pas accorder tout notre intérêt à cet « autre aspect » qui transparaît dans les échanges entre la Chine et l'étranger?

L'histoire naturelle, également aux sources du savoir chinois, est un élément constitutif de la structuration des connaissances et des croyances de la Chine antique. Pour simplifier, l'histoire naturelle réunit les connaissances générales, les paradigmes de recherche et les expériences intellectuelles menées sur les choses extérieures à l'Homme et les rapports entre ces choses et l'Homme. Elle est la manière la plus simple pour des traditions intellectuelles et une compréhension du monde de se constituer en système. À travers elle, les hommes cherchent à prendre la mesure du monde dans son ensemble; elle est, dans les âges préscientifiques, une façon de comprendre le monde, distincte des représentations et du mode de pensée des « religions scientifiques ». Réexaminer la tradition de l'histoire naturelle présente en Chine antique à partir des

paradigmes fondateurs mobilisés pour observer le monde à l'époque préscientifique a pu permettre de découvrir et de reconstituer une nouvelle représentation du monde hors du mode de pensée des « sciences mathématiques ».

Les débuts de la tradition antique de l'histoire naturelle chinoise remontent au *Shanhai jing* 山海經 (Livre canonique des montagnes et des mers). Voici une explication assez claire du concept d'histoire naturelle, rédigée sous les Han occidentaux par Liu Xiu 劉秀 dans son *Shang Shanhai jing biao* 上山海經表 (Tableau du Livre des montagnes et des mers) :

Lors de ses expéditions, l'empereur Yu voyageait en calèche sur la terre, en bateau sur la mer, en traîneau sur les marécages, en chaise à porteur en montagne. Il fit planter des poteaux en bois en haut des montagnes pour les recenser et classa montagnes et fleuves. Yi et Boyi étaient en charge de chasser les bêtes sauvages, de nommer montagnes et fleuves, de créer des catégories pour les différentes plantes, de délimiter les régions et les fleuves; ils furent aidés dans leur tâche par les princes. Ce travail s'étendit à tout le territoire, jusque dans les endroits reculés où rares sont les gens et les véhicules à s'aventurer. On différença ainsi les montagnes intérieures des cinq directions et les mers extérieures des huit directions; furent également consignés les trésors de l'époque, les productions étrangères, les paysages, les plantes, les oiseaux, les animaux, les insectes et même les créatures merveilleuses comme les qilin ou les phénix, ainsi que les présages favorables cachés voire la description de pays situés au-delà des mers intérieures et de peuples étranges. Le grand Yu délimita neuf provinces en fonction de l'état de leur sol, de leur production, de la taxe foncière payée et des objets offerts en tribut et apprit aux populations à distinguer le bon du mauvais en toute chose. Le Livre canonique des montagnes et des mers est un recueil de textes composés par de grands lettrés, et un des plus grands classiques de son temps. [...] La plupart des fonctionnaires impériaux s'émerveillent de cet ouvrage, et tous ceux suffisamment cultivés l'ont étudié. Ceux qui le maîtrisaient étaient capables d'interpréter les présages et de comprendre les coutumes de pays lointains et des populations locales. Il est dit dans le *Livre des mutations* que ceux-là « pouvaient parler sans confusion des choses du monde les plus mystérieuses et secrètes ». L'homme aux connaissances nombreuses échappe à la confusion.

禹乘四載，隨山刊木，定高山大川。益與伯翳主驅禽獸，命山川，類草木，別水土，四岳佐之，以周四方，逮人跡所希至，及舟輿之所罕到。內別五方之山，外分八方之海，紀其珍寶奇物，異方之所生，水土草木禽獸昆虫麟鳳之所止，禎祥之所隱，及四海之外絕域之國，殊類之人。禹別九州，任土作貢，而益等類物善惡，著《山海經》，皆聖賢之遺事，古文之著明者也。……朝士由是多奇《山海經》者，文學大儒皆讀學，以爲奇可以考禎祥變怪之物，見遠國異人之謠俗。故《易》曰：‘言天下之至赜而不可亂也。’博物之君子其可不惑焉⁷⁸。

Du point de vue de Liu Xiu, l'histoire naturelle englobe donc les montagnes, les fleuves, les régions, les plantes, les animaux, les insectes, les créatures mythiques, les tributs, les produits étrangers, les trésors, les présages, les régions lointaines, les peuples et coutumes étrangers; elle sert de cadre à l'élaboration d'une image du monde extérieur. Il nous semble particulièrement intéressant de relever le rapport qui est fait entre les présages et le système de connaissances de l'histoire naturelle: les présages sont en effet partie intégrante de l'histoire naturelle et représentent une dimension importante de l'usage pratique des savoirs de cette discipline. Mais la découverte de ces présages et l'ajout de cette catégorie ont également beaucoup joué sur la vision de la nature façonnée par les grands ouvrages d'histoire naturelle.

Cette vision a été perpétuée et étoffée par les spécialistes de l'histoire naturelle des époques suivantes. La structure de l'œuvre la plus connue de Zhang Hua 張華 (232-300), *Bowu zhi* 博物志 (Histoire naturelle), nous en donne une idée: elle est divisée en parties traitant de la géographie physique (montagnes et fleuves), des populations et des objets produits, des pays et coutumes étrangères, des animaux, des propriétés et lois physiques, des remèdes et des soins, des pratiques des hommes versés dans les arts occultes, des rites, de la musique et de la littérature, de l'habillement et des outils, ainsi que des on-dit de l'histoire officieuse. Ce livre traite donc de tout,

78. Yuan Ke 袁珂 (notes), *Shanhai jing jiaozhu* 山海經校注 (Version révisée et annotée du Livre des montagnes et des mers), Chengdu, Bashu shushe, 1993, p. 540-541.

entreprise des plus louables⁷⁹... Voilà ce qu'est véritablement pour nous l'histoire naturelle traditionnelle.

Grâce à la mode des romans traitant du surnaturel empreints de références aux arts occultes écrits sous les Wei et les Jin et des ouvrages comme le *Yiwu zhi* 異物志 (Des choses étrangères)⁸⁰, la tradition d'histoire naturelle établie depuis les Royaumes combattants, les Qin et les Han, qui comprend en son sein l'étude des présages, a contribué à l'expansion et à la consécration du système de connaissances et de l'imaginaire des sciences naturelles⁸¹, dont héritent le *Youyang zazu* et le *Beihu lu* 北戶錄 (Récits des Beihu) des Tang⁸².

79. Bien que la table des matières date de la dynastie Ming, les catégories de l'œuvre reproduisent dans l'ensemble la structure des connaissances existant à l'époque. Pour plus de lectures sur le *Bowuzhi* 博物志, cf.: Matsumoto Yukio 松本幸男, « *Resshi no setsuwa to Chō Ka Hakubutsushi* » 〈列子〉の説話と張華〈博物志〉(Les histoires du Liezi et le *Bowuzhi* de Zhang Hua), *Ritsumeikan bungaku* 立命館文學, n° 508, 1988, p. 1-25; « *Shiko teiyō no Hakubutsushi hyōka ni tsuite* » 〈四庫提要〉の〈博物志〉評價について (Remarques sur le *Bowuzhi* incluses dans l'abrégé de la Collection complète en quatre recueils), *Gakurin* 學林, n° 11, 1988, p. 80-112; « *Hakubutsushi itsun hosei (ue, ka)* » 博物志佚文補正 (上、下) (Version complétée et révisée du *Bowuzhi* [deux tomes]), *Gakurin* 學林, n° 12, 1989, p. 77-106 et n° 13, p. 62-94; *Hakubutsushi Kenkyū han* 博物志研究班 (Groupe de recherche sur le *Bowuzhi*), « *Hakubutsushi kōsen* » (1) 博物志校箋 (1) [Commentaires revus sur le *Bowuzhi*], *Tōhō gakuho* 東方學報, n° 59, 1987, p. 463-590; Roger Greatrex, *The Bowu Zhi: An Annotated Translation* (Skrikfter utgivna av Föreningen för Orientaliska Studier 20), Stockholm, 1987.

80. Selon Hu Baoguo 胡寶國, l'intérêt des populations vivant sous les dynasties Han et Jin pour les choses étranges tenait peut-être à la faveur pour l'étrange qui sévissait à l'époque. Cf. *Han Tang jian shixue de fazhan* 漢唐間史學的發展 (Le développement de l'histoire entre les Han et les Tang), Beijing, Shangwu yinshuguan, 2003, p. 167-170. La faveur pour l'étrange peut avoir été un facteur, mais ne saurait expliquer à elle seule de manière satisfaisante le pourquoi de cette tendance.

81. Zhu Yuanqing 朱淵清, « *Wei Jin bowuxue* » 魏晉博物學 (L'histoire naturelle sous les Wei et les Jin), *Huadong shifan daxue xuebao* (zhexue shehui kexuebao) 華東師範大學學報 (哲學社會科學版), vol. 32, n° 5, septembre 2000, p. 43-51. Cette œuvre magistrale présente l'histoire naturelle à partir des traditions intellectuelles chinoises. Il y est expliqué que l'essor de l'histoire naturelle sous les Wei et les Jin est le résultat de l'accumulation des connaissances. Aux origines de cette discipline, la science des noms 名物學, des chroniques locales 地志學, l'agronomie, l'étude des plantes 本草學, la cartographie 圖學, etc. La dimension pratique, l'attrait pour l'étrange et l'accumulation de connaissances dont témoigne l'histoire naturelle sous les Wei et les Jin forment une page cruciale dans l'histoire chinoise du progrès intellectuel.

82. Pour comprendre la représentation de la nature consignée dans le *Beihulu* à partir du lien entre présages et phénomènes étranges, cf. Suzuki Masahiro 鈴木正弘, *Dan kōji sen Kitado roku* ni tsuite -- tō makki no reinan ni kansuru hakubutsugaku teki chojutsu 段公

Il est très intéressant de s'arrêter sur le rôle des hommes versés dans les arts occultes dans la mise en place du système des sciences naturelles et sur les interactions entre arts occultes et histoire naturelle. Wang Yao 王瑤(1914-1989) écrit à ce sujet :

Du temps où les déplacements n'étaient pas aisés, les montagnes, les fleuves et les régions lointaines étaient enveloppés d'un grand mystère et d'une immense aura ; ils en devenaient dans l'imaginaire le séjour idéal des divinités. En s'intronisant spécialistes de ces régions éloignées et désertes et en faisant étalage de leurs trésors pour être prises au sérieux, l'histoire naturelle et la géographie sont devenus le domaine de spécialité des hommes versés dans les arts occultes. Le *Livre des montagnes et des mers*, déjà connu sous les Han mais particulièrement apprécié sous les Wei et les Jin, fut annoté par Guo Pu 郭璞 puis par Jiang Guan 江灌, qui y ajoutèrent notamment des poèmes ; ces spécialistes aimaient à s'y référer. La curiosité et l'incompréhensible attrait de l'homme pour le mystère transformèrent en arts occultes ce que la géographie et l'histoire naturelle qualifiaient jusque-là d'« étrange ». C'est ce qu'il faut comprendre quand on lit que Zhang Hua « maîtrisait un grand nombre d'écrits prophétiques et de livres de divination » 多通圖緯方伎之書 et que l'« étendue de ses connaissances n'avait pas d'égal sur Terre » 博物洽聞，世與無比⁸³.

Ainsi, pour nous, l'histoire naturelle (*bowu xue* 博物学) qui voit le jour dans l'antiquité en Asie orientale se distingue fondamentalement, aussi bien du fait de ses origines que des tendances accusées, de l'histoire naturelle (*ziran shi* 自然史) qui voit le jour après l'établissement progressif des sciences modernes. Elle se distingue également des études sur la culture matérielle, même si leurs domaines de recherche peuvent se recouper. C'est peut-être depuis l'époque Ming et du fait du passage par le japonais que l'on fait correspondre *bowu xue* et *ziran shi*. En japonais, « histoire naturelle » se dit *shizenshi* (自然史/

路撰〈北戸録〉について—唐末期の嶺南に關する博物學的著述 (Récits des Beihu par Duan Gonglu: écrits d'histoire naturelle du Lingnan à la fin des Tang), *Risshō shigaku* 立正史學 n° 79, 1996, p. 27-28; Yu Xin 余欣, Zhong Wumo 鍾無末, « Bowuxue de zhongwan Tang tuijing: yi Beihulu de yanjiu wei zhongxin » 博物學的中晚唐圖景: 以〈北戸録〉的研究爲中心 (L'histoire naturelle au milieu et à la fin des Tang à partir d'une étude du Beihulu), *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 2015, n° 2, p. 313-336.

83. Wang Yao 王瑤, « Xiaoshuo yu fangshu » 小說與方術 (Romans et arts occultes), in *Zhonggu wenxue shilun* 中古文學史論 (De l'histoire de la littérature en Chine médiévale), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 1986, p. 110.

自然志) ; cette discipline est définie comme « la somme des connaissances obtenues par l'étude de la nature » et est considérée comme une « éducation sentimentale visant à cultiver en soi la beauté de la nature »⁸⁴. Le développement de l'histoire naturelle s'explique par ailleurs en Occident par le besoin, après les grandes découvertes géographiques du xv^e siècle, de mieux connaître les relations unissant les espèces du vieux et du nouveau continent. Certains spécialistes, très critiques, estiment que cette époque n'est pas celle du triomphe de l'histoire naturelle mais bien de la mise à mort du monde des choses, les livres d'histoire naturelle joliment illustrés servant un colonialisme politique et culturel⁸⁵. De notre point de vue, l'histoire naturelle chinoise et l'histoire naturelle occidentale sont très différentes, aussi bien en termes de contenu que d'argumentaires ou de centres d'intérêt. Traduire *bowu xue* par « histoire naturelle » n'est pas du tout approprié, mais aucun mot des langues occidentales de l'époque ne correspondait vraiment à ce que proposait cette science chinoise. Nous avons donc essayé de remonter à ses origines, d'en redéfinir le concept et de la penser comme un mode de réflexion cherchant à comprendre le monde ; nous avons tenté de faire de l'« histoire naturelle dans l'antiquité en Asie orientale » un paradigme de recherche en histoire et de l'utiliser de manière expérimentale.

Ces vingt dernières années, de grands bouleversements ont ébranlé la recherche en histoire chinoise, aussi bien dans l'identification des problèmes que dans la méthodologie. De nouvelles disciplines ont vu le jour, qui ont donné lieu à des résultats significatifs. Seule la recherche en histoire naturelle de l'antiquité n'en a pas été affectée. Auparavant, les recherches menées sur ce sujet dans les milieux non chinois recoupaient souvent des disciplines comme la documentation,

84. Cf. Murakami Yōichirō 村上陽一郎, « Kōjō kara mōichido gekijō e » 工場からもう一度劇場へ (Une nouvelle fois, de l'usine au théâtre), *Gendai shisō* 現代思想, vol. 13, n° 2 *Tokushū: Hakubutsugaku no susume* 特集: 博物学のすすめ (Hors-série: recommandations de lecture en histoire naturelle), février 1985, p. 44-47; Aramata Hiroshi 荒俣宏, *Hakubutsugaku: Yami ni tōjita hikari ni ukabu zō* 博物学: 闇に投じた光に浮かぶ像 (Histoire naturelle: ce que révèlent les images surgies du noir), *ibid.*, p. 50-63.

85. Takayama Hiroshi 高山宏, « Shibutsu no kagaku » 死物の科学 (La science des choses mortes), *Gendai shisō* 現代思想, vol. 13, n° 2 *Tokushū: Hakubutsugaku no susume* 特集: 博物学のすすめ, p. 64-79.

l'histoire littéraire ou l'histoire des sciences et des techniques; il n'existait aucune étude extensive menée du point de vue de l'histoire naturelle. Pourquoi cela? Sans doute parce que l'histoire naturelle est souvent perçue comme un ramassis de connaissances et de techniques grossières précédant l'établissement des sciences, ou comme une discipline hybride s'intéressant à la faune et à la flore⁸⁶, voire comme la science des plantes⁸⁷. Rares sont ceux qui sont convaincus de la valeur qu'elle avait dans la société traditionnelle et savent qu'elle était « une méthode d'observation du monde »⁸⁸; cela explique pourquoi elle n'a jamais été très bien considérée. En tant que science s'intéressant à tous les domaines du savoir humain, l'authenticité et la joie qu'apporte cette « histoire naturelle vivante » sont réelles⁸⁹. Mais, avec la sur-spécialisation des savoirs modernes, c'est là quelque chose que ne permet d'expérimenter aucune science actuelle.

86. L'histoire naturelle est souvent définie comme la science décrivant les espèces, la répartition, la nature et le milieu des animaux, des plantes et des minéraux. Après que chacun de ces domaines se fut constitué en une discipline indépendante, l'histoire naturelle et sa transversalité n'ont plus eu aucun sens; aussi est-elle progressivement tombée dans l'oubli à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Certains biologistes estiment aujourd'hui que la biologie est le cœur de l'histoire naturelle. Nakamura Keiko 中村桂子, « Seibutsugaku wa honshitsu ni hakubutsugaku » 生物學は本質に博物學 (La biologie est fondamentalement de l'histoire naturelle), *Gendai shisō* 現代思想, vol. 13, n° 2 Tokushū: *Hakubutsugaku no susume* 特集: 博物學のすすめ, p. 48-49.

87. Joseph Needham a pour sa part traduit le mot *bencao* 本草 en « the "pandects" of pharmaceutical natural history » (les « digests » de l'histoire naturelle et pharmaceutique); Joseph Needham, ed., *Science and Civilization in China*, Vol. 6, *Biology and Biological Technology*, Part I, *Botany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 220.

88. Dans sa dernière œuvre, Chen Yuanpeng 陳元朋 aborde les méthodes qu'utilisaient les anciens pour étudier les espèces et la nature avec l'exemple de la corne du rhinocéros et du rhinocéros lui-même. Il essaie de comprendre la méthode de superposition des images dans les connaissances traditionnelles de l'histoire naturelle, et pourquoi cette méthode a persisté jusqu'à nos jours. Cf. Chen Yuanpeng, « Chuantong bowu zhishi li de zhenshi yu xiangxiang: yi xijiao yu xiniu wei zhuti de ge'an yanjiu » 傳統博物知識裡的「真實」與「想象」：以犀角與犀牛為主體的個案研究 (Réalité et imaginaire dans les connaissances traditionnelles en histoire naturelle: le cas de la corne du rhinocéros et du rhinocéros), *Guoli zhengzhi daxue lishi xuebao* 國立政治大學歷史學報, n° 33, mai 2010, p. 1-82.

89. L'expression « histoire naturelle vivante » (逸脫の博物學) provient des recherches de Takeda Masaya 武田雅哉 sur le travail de Berthold Laufer. Cf. « Itsudatsu o yoru ko bu hakubutsugaku » 逸脱をよるこぶ博物學 (En partant d'une histoire naturelle élémentaire), Berthold Laufer ベルトルト・ラウファー, *Sai to ikkakujū* サイと一角獣 (Rhinocéros et licorne), traduction de Takeda Masaya, Tōkyō, Hakuhinsha, 1992, p. 244-245.

Aussi avons-nous fait de l'analyse en histoire sociale et intellectuelle le fil rouge de cet ouvrage. Les arts occultes ne furent pas la chasse gardée des hommes versés dans ce domaine, pas plus que l'histoire naturelle ne fut un plaisir réservé aux lettrés. Cette dernière permettait en effet de vérifier par la pratique les lois scientifiques, d'élargir sa vision du monde, de réjouir celui qui la pratique ; elle offrait notamment la possibilité de « davantage connaître de noms d'animaux et de plantes » mais aussi, pour les gens du commun, de s'enthousiasmer pour de merveilleuses images, à mi-chemin entre réalité et imaginaire. Ces connaissances obtenues par les expériences, par les on-dit ou par la recherche se sont diffusées via les ouvrages spécialisés mais aussi, et surtout, via les dictionnaires, les prescriptions, les modèles épistolaires, les encyclopédies, les notes diverses, les manuels élémentaires et l'oral ; elles se sont ensuite progressivement fixées avant de constituer une sorte de savoir commun, d'anecdotes figées. S'intéresser à la diffusion, à l'évolution et à l'influence des arts occultes et de l'histoire naturelle durant le moyen âge chinois est très précieux pour qui veut comprendre la formation des connaissances, leur processus de diffusion et de nombreux autres aspects de la pensée et du monde de l'antiquité. C'est aussi pourquoi, dans chaque chapitre de ce livre, nous nous sommes donc efforcés de mener notre analyse en histoire sociale et intellectuelle à partir d'une étude de documents.

Un autre de nos partis pris élémentaires est d'avoir considéré ces savoirs sur les « choses » et ces techniques de « sélection » comme autant d'éléments constitutifs de la représentation du monde d'alors, plutôt que comme des objets ou des méthodes expérimentales isolés. C'est à travers ce prisme que nous avons tenté de comprendre les arts occultes et l'histoire naturelle, que nous avons observé « le monde des choses » et « le monde des hommes », que nous avons retracé l'évolution de ces disciplines pour mettre au jour une représentation du monde au moyen âge nuancée en fonction des régions. Nous nous sommes efforcé de déployer les outils de l'histoire du savoir et de la pensée et de l'histoire sociale et intellectuelle pour mieux comprendre l'épistémologie de la nature, de la société et de la matière, l'histoire conceptuelle de l'altérité (régions, populations, objets, coutumes, arts étrangers), l'histoire de la création du système des connaissances et

l'histoire du développement de modes de réflexion de la société traditionnelle. Nous avons ainsi pu établir un cadre explicatif général pour les arts occultes et l'histoire naturelle et espérons que notre entreprise aidera la recherche en histoire sociale et religieuse et en histoire des échanges culturels entre la Chine et l'étranger.

C'est le philosophe Ludwig Wittgenstein (1889-1951) qui invente la notion d'image du monde, de « manière d'observer le monde » dans son *De la certitude*. De son point de vue, nous nous sociabilisons par le jeu et la mise en pratique du langage; nos actions, y compris nos connaissances scientifiques, prennent leur source dans une image du monde appartenant à une sorte de mythologie. Nous n'avons pas notre image du monde parce que nous sommes convaincus de sa justesse, mais parce qu'elle est la toile de fond sur laquelle nous distinguons le vrai du faux et le soubassement de nos recherches et affirmations. Ainsi, à l'origine de toutes nos actions se trouvent nos croyances ou nos images du monde⁹⁰. Martin Heidegger, quant à lui, explique la chose différemment dans le chapitre « L'époque des "conceptions du monde" » des *Chemins qui ne mènent nulle part*. Pour lui, l'idée de « conception du monde » (*Weltbild*) exprime l'étant dans sa totalité. Ce dernier ne se réduit pas au Cosmos ou à la Nature. L'Histoire et la Nature, les deux se pénétrant réciproquement en se dépassant l'une l'autre, font aussi partie du monde, ainsi que le monde en son principe. Dans son essence, une conception du monde ne signifie donc pas une idée du monde, mais le monde lui-même saisi comme ce dont on peut « avoir-idée ». Là où le monde devient image conçue, la totalité de l'étant est fixée dans son essence. L'être de l'étant est désormais cherché et trouvé dans l'être représenté de l'étant. Partout où l'étant n'est pas interprété en ce sens, le monde ne peut devenir image conçue, il ne peut y avoir de *Weltbild* et l'étant ne peut entrer dans l'époque des conceptions du monde. Ces conceptions peuvent être différentes, voire difficilement comparables⁹¹.

90. Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006, sections 94, 95, 162, 167 et 233, p. 41, 58, 59, 60 et 72.

91. Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1992, p. 116-119.

Le cadre théorique de ce livre s'inspire de ces réflexions philosophiques sans chercher à les restituer d'un bloc ni à les transplanter. Les règles internes à la recherche en histoire sont incompatibles avec une dérivation thématique à partir de notions philosophiques; nous avons emprunté et nous sommes inspirés partiellement des méthodes d'expression et d'analyse notionnelles, et avons cherché à créer une réflexion à partir de documents historiques chinois et de notre pratique de l'histoire chinoise. De notre point de vue, il est possible de laisser derrière nous l'existentialisme et la métaphysique moderne et d'intégrer la théorie de la conception du monde à la recherche en histoire médiévale chinoise.

Il est dit dans la préface au 185^e rouleau du *Tongdian* 通典 (Documents généraux) de Du You 杜佑, un auteur de la dynastie Tang, intitulé « *Bianfang dian* » 邊防典 (Défense des frontières): « Dans l'espace qu'englobent le ciel et la terre et qu'illuminent le soleil et la lune, les Huaxia occupent le milieu de la terre; tous les êtres vivants qui vivent là baignent dans un souffle pur. » 覆載之內, 日月所臨, 華夏居土中, 生物受氣正. Une note explique à ce sujet:

D'après Li Chunfeng, huit écoles parlent de la structure du ciel et de la terre, de ses mécanismes et de ses mouvements; sept d'entre elles, dont les écoles Ganshi et Shishi, défendent l'idée d'un ciel « tout autour ». Grâce à des calculs et mesures, ces écoles avancent que la Chine se trouve au centre du ciel et de la terre. Des ouvrages historiques rapportent que le Japon, alors appelé Yamato, se situait à l'est de la Chine; le pays de Fusang se trouvait quant à lui à l'est du Japon, à 30 000 *li* des côtes chinoises, à côté de l'endroit où le soleil se lève. Pendant les années Zhenguan sous la dynastie Tang, les Kurykans offraient des chevaux en tribut; d'après les historiens, leur pays se situait à 20 000 *li* au nord-ouest de Xi'an. Les nuits y étaient courtes et les jours longs: si l'on mettait à cuire de la viande de mouton au crépuscule, elle était à peine prête que le jour se levait déjà, pour la bonne et simple raison que le pays des Kurykans était très proche de l'endroit où le soleil se couche. De nos jours, il suffit de prendre un bateau à Yazhou et de naviguer vers le sud pendant une dizaine de jours avec des vents porteurs pour atteindre le pays Chitu. Là-bas, au mois de mai, à midi pile, les ombres s'étendent vers le sud; on y fait trois repas par jour, et les aliments doivent être recuits à chaque fois sans quoi ils pourrissent et sentent mauvais. Cette chaleur est due au fait que l'endroit est relativement proche du soleil. Dans les endroits

qui en sont très éloignés règne un froid glacial. Le gnomon inventé à Luoyang, appelé *tugui*, est donc manifestement planté au centre de l'univers. Seul le bouddhisme conçoit autrement l'univers et les astres, mais les absurdités qu'il professe sont un vrai charabia.

李淳風云，談天者八家，其七家，甘氏、石氏、渾天之類。以度數推之，則華夏居天地之中也。又歷代史，倭國一名日本，在中國直東；扶桑國復在倭國之東，約去中國三萬里，蓋近於日出處。貞觀中，骨利幹國獻馬，使云，其國在京師西北二萬余里，夜短晝長，從天色暝時煮羊脾，纔熟而東方已曙，蓋近於日入處。今崖州直南水行便風十餘日到赤土國，其國到五月，亭午物影卻在南，一日三食，飯皆旋炊，不然，逡巡過時，即便臭敗。熱氣特甚，蓋去日較近。其地漸遠轉寒，蓋去日稍遠。則洛陽告成縣土圭居覆載之中明矣。唯釋氏一家論天地日月，怪誕不可知也⁹²。

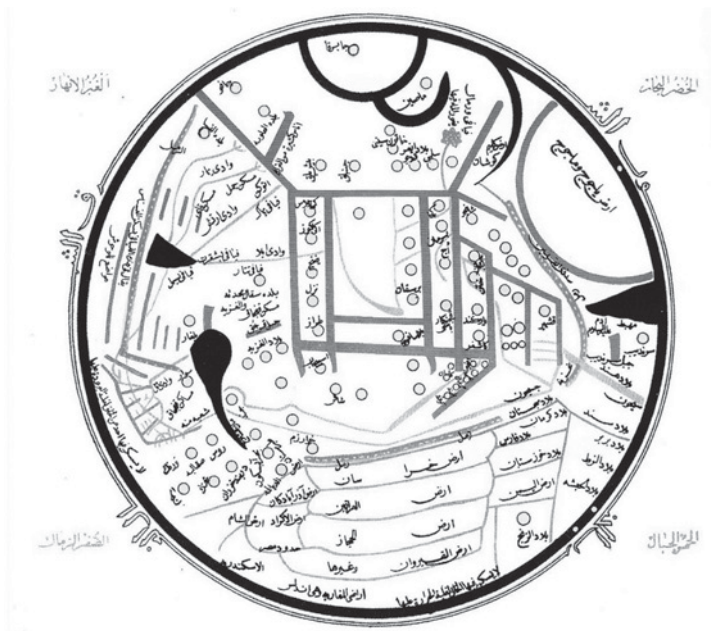


Fig. 5: la représentation circulaire du monde dans le *Grand dictionnaire göktürk*

92. Du You 杜佑, *Tongdian* 通典 (Documents généraux), notes de Wang Wenchu 王文楚, Beijing, Zhonghua shuju, 1988, p. 4978-4979.

Dans le chapitre « Beibian » 貝編 du *Youyang zazu*, qui date à peu près de la même époque, Duan Chengshi 段成式 recense bon nombre de conceptions du monde et de notions géographiques bouddhistes. Dans le chapitre « Jingyi » 境異, il reproduit néanmoins la théorie du « monde aux quatre points cardinaux » 四方世界說 héritée du Livre des montagnes et des mers :

Les populations vivant à l'est ont un gros nez ; tous leurs orifices sont connectés à leurs yeux et elles disposent d'une grande puissance musculaire. Celles vivant au sud ont une grande bouche, et tous leurs orifices sont connectés à leurs oreilles. Celles vivant à l'ouest ont un visage large, un petit cou et tous leurs orifices sont connectés à leurs organes reproducteurs. Pour celles vivant au centre, leurs orifices sont connectés à leur bouche.

東方之人鼻大，竅通於目，筋力屬焉。南方之人口大，竅通於耳。西方之人面大，竅通於鼻。北方之人竅通於陰，短頸。中央之人竅通於口⁹³。

Dans l'ouvrage de géographie perse datant de la fin du x^e siècle intitulé Régions du monde, le monde est décrit comme suit :

Pour les Grecs, le monde se divisait en trois aires cultivées : la première s'étendait à l'est jusqu'à l'océan oriental et jusqu'aux confins du territoire des Toghuzghuz et des Kirghizes ; au sud jusqu'à la grande mer et au Qulzum ; à l'ouest jusqu'à la Syrie, au sultanat de Roum et au détroit de Constantinople ; au nord jusqu'à Saqlab et jusqu'aux confins des aires cultivées. Cette partie du monde fut appelée « grande Asie ». Elle occupait les deux tiers des aires cultivées du Nord. La deuxième commençait à l'est en Égypte et s'étendait de l'équateur à la mer de Roum : elle était comprise entre, au sud, le désert séparant le Maghreb du Soudan ; à l'ouest, l'océan occidental et au nord la mer de Roum. Cette partie-là s'appelait Libye et représentait 1/12^e du territoire des aires cultivées du nord. La troisième s'étendait à l'est jusqu'au détroit de Constantinople, au sud jusqu'à la mer de Roum, à l'ouest jusqu'à l'océan occidental et au nord jusqu'aux confins des aires cultivées du Nord. Cette partie fut appelée Europe et occupait un tiers de la surface totale des aires cultivées⁹⁴.

93. Duan Chengshi 段成式, Fang Nansheng (notes), *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang), Beijing, Zhonghua shuju, 1986, p. 31-38, p. 44.

94. Hudūd al-'Ālam, « *The Regions of the World* » : *A Persian Geography*, 372 A.H.-982 A.D., 2^e ed., traduit (du perse) et expliqué par V. Minorsky, London, Luzac, 1970, p. 83-84.

L'influence de la *Géographie* de Ptolémée sur la géographie arabe fut considérable — son titre fut d'ailleurs traduit en chinois par « Images de la terre⁹⁵ ». Il y a quelques années, un livre a été publié aux presses de l'université de Kyōto, dont l'auteur cherchait à retracer la conception du monde des anciens en étudiant de vieilles cartes; le sous-titre, littéralement « portrait de la Terre » (大地的肖像), explicitement tiré de cet ouvrage, est bien plus parlant. Le premier texte, « Conceptions du monde pendant l'antiquité et le moyen âge » renvoie aux notions des « quatre directions » 四方, des pays voisins 周邦, des « neuf provinces » 九州 et des « mers intérieures » 海内, ainsi qu'aux cartes *Gujin huayi quyu zongyaotu* 古今華夷區域總要圖 (Carte générale des régions chinoises et barbares), *Hunyi jiangli lidai guodu zhi tu* 混一疆理歷代國都之圖 (Carte des territoires unifiées des pays et villes historiques) et *Wu Tianzhu tu* 五天竺圖 (Carte des cinq États indiens)⁹⁶, et s'interroge sur la distinction Chinois/barbares, la répartition est-ouest du monde, les lieux sacrés et l'idée de centre du monde; il a de ce fait grandement excité notre imagination. Quel était le « portrait de la Terre » au moyen âge? Comment comprendre le récit historique selon lequel l'Empire romain aurait fourni des vaches en tribut à Han Wudi⁹⁷? En d'autres

95. Zhang Guangda 張廣達, « Daoli Bangguozhi qianyan » 道里邦國志前言 (Introduction au Livre des Routes et des Royaumes), Ibn Khordadbeh 伊本・胡爾達茲比赫, trad. Song Xian 宋峴, *Daoli Bangguo zhi* 道里邦國志 (Livre des Routes et des Royaumes), Beijing, Zhonghua shuju, 1991, p. 2.

96. Fujii Jōji 藤井讓治, Sugiyama Masaaki 杉山正明, Kinda Akihiro 金田章裕 (dir.), *Daichi no shōzō: ezu, chizu ga kataru sekai* 大地の肖像: 絵圖・地圖が語る世界 (Portrait de la Terre: le monde tel que décrit par les peintures et les cartes), Kyōto, Kyōto Daigaku Gakujutsu Shuppankai, 2007, p. 16-114.

97. *Hanwu dongming ji* 漢武洞冥記 (Hanwudi à l'épreuve des arcanes) : « en l'an 3 de l'ère Yuanfeng (108 avant notre ère), l'empereur romain offrit des vaches à l'empereur des Han. Elles étaient tachetées, mesuraient six pieds de haut, leur queue pouvaient faire le tour d'un homme, leurs cornes étaient charnues et leurs sabots avaient la forme d'une fleur de lotus; c'était de bonnes marcheuses et des bêtes puissantes. (Comme elles se nourrissaient de feuilles de magnolia, Han Wudi demanda à un pays vassal de lui en envoyer en tribut. Ces vaches mangeaient peu, une feuille de magnolia suffisait à les nourrir pour de longs mois.) L'empereur les attela aux chariots convoyant les métaux et la pierre nécessaires à la construction du palais Wangxian. Elles laissèrent dans la pierre l'empreinte en forme de fleur de lotus de leurs sabots, aussi existe-t-il à l'extérieur de Yangguan un gué portant le nom de « Gué des vaches tachetées ». Une pierre extraordinaire, longue de dix pieds et large de trois, fut installée dans le palais et baptisée « pierre Longzhong ». Pendant les

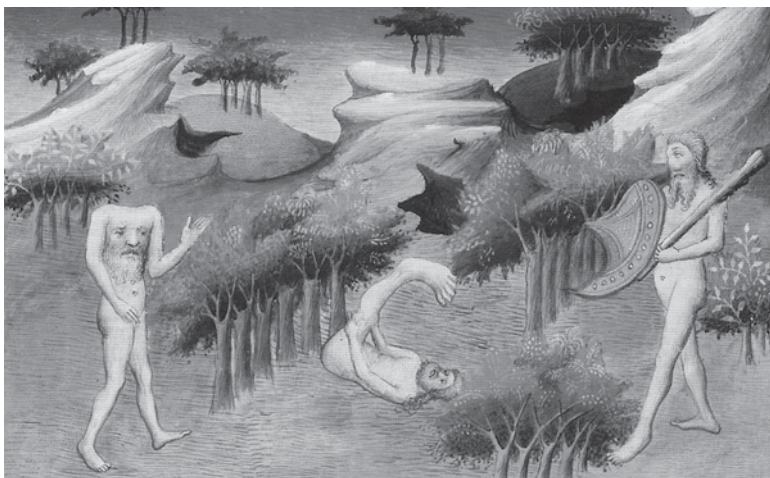


Fig. 6 : illustration du *Livre des Merveilles du Monde* représentant un acéphale, un sciapode et un géant avec un œil, habitants du royaume d'Erginul (à l'ouest du Gansu). Il s'agit d'un cas typique de représentation du monde à la croisée entre réalité et imaginaire reproduite dans un livre de géographie/d'histoire naturelle (Paris, Bibliothèque Nationale, 2810, fol. 29 v.)

termes, comment différentes conceptions du monde ont-elles vu le jour, se sont-elles interpénétrées et ont-elles évolué ? Comment le sinocentrisme et le « complexe des frontières » sont-ils apparus et se sont-ils adaptés⁹⁸ ? Comment des particularités locales ont-elles

dernières années du règne de Han Wudi, la pierre s'enfonça dans le sol, si bien qu'elle n'affleura bientôt plus qu'à peine : on l'appelle encore aujourd'hui « queue du dragon ». 元封三年，大秦國貢花蹄牛。其色駁，高六尺，尾環繞，角端有肉，蹄如蓮花，善走，多力。（飴以木蘭之葉，使方國貢此葉。此牛不甚食，食一葉，則累月不饑）。帝使輦銅石，以起望仙宮，跡在石上，皆如花形，故陽關之外（有）花牛津。時得異石，長十丈，高三丈，立於望仙宮，因名龍鐘石。武帝末，此石自陷入地，唯尾出土上，今人謂龍尾墩（是）也。 Wang Guoliang 王國良, *Hanwu dongming ji yanjiu* 漢武洞冥記研究 (Étude de Hanwudi à l'épreuve des arcanes), Taibei, Wenshizhe chubanshe, 1989, p. 67-68.

98. Le concept de « complexe des frontières » 邊鄙情結 a été inventé par Chen Jinhua 陳金華 dans ses recherches en histoire du bouddhisme en Asie orientale pour tenter de mettre de l'ordre dans des événements qui avaient jusque-là été négligés ; la structure des différentes écoles du bouddhisme s'en trouve considérablement clarifiée. Chen Jinhua, « Dongya fojiao zhong de bianbi qingjie yu zongpai xipu de jiangou » 東亞佛教中的邊

rayonné à l'extérieur? Quelle conception de l'étranger ou du monde les populations de différentes ethnies avaient-elles à différentes époques? Quelle influence cela a-t-il eu sur les prises de position et les comportements dans les sociétés, les cultures, les mentalités et les entités politiques locales, voire sur l'émergence de l'individualité? En quoi les textes et les notions extraits de manuscrits trouvés dans des régions frontalières peuvent-ils remettre en question les explications et les écrits orthodoxes communément admis traitant des représentations du monde, et ainsi nous ouvrir de nouveaux horizons?

Yamada Keiji 山田慶兒 souligne que les traités de pharmacopée, loin d'être seulement des œuvres de pharmacologie chinoise, sont une branche de l'histoire naturelle qui s'intéresse aux espèces voisines des hommes (animales, végétales, minérales) au prisme des drogues. La catégorisation à l'œuvre dans les encyclopédies et ces traités de pharmacopée montre la vision du monde que partageait traditionnellement la classe lettrée chinoise; elle est donc une des illustrations de l'image qu'elle se faisait du monde. Cette structuration du domaine des activités humaines nous révèle la vie et l'organisation de la production sous une domination bureaucratique, l'organisation de la société chinoise afin de maintenir l'ordre, et la connaissance que les lettrés traditionnels avaient d'eux-mêmes⁹⁹.

Kobayashi Seiichi 小林清市, mort dans la fleur de l'âge, a consacré sa vie à la recherche en histoire naturelle; son ami Takeda Tokimasa 武田時昌 résume sa philosophie en ces termes: « il était spécialiste d'histoire naturelle chinoise mais au sens large du terme; il s'intéressait plus généralement à l'histoire de la pensée chinoise ». Il cherchait ainsi à fusionner l'histoire naturelle et l'histoire de la

鄙情節與宗派系譜的建構 (Complexe des frontières et structure des différentes écoles du bouddhisme en Asie orientale), petit séminaire de recherche de l'institut de littérature et d'histoire de l'université Fudan (27^e), 16 novembre 2010.

99. Voir également Yamada Keiji 山田慶兒, « Zengen » 前言, « Honzō ni okeru bunrui no shisō » 本草における分類の思想 (La catégorisation à l'œuvre dans les traités de pharmacopée), Yamada Keiji (dir.), *Higashi Ajia no honzō to hakubutsugaku no sekai* 東アジアの本草と博物學の世界 (Les traités de pharmacopée de l'Asie orientale et le monde selon l'histoire naturelle), Kyōto, Shibunkaku, 1995, p. 2, p. 3-42.

pensée, avec l'histoire naturelle comme approche pour aborder l'histoire de la pensée¹⁰⁰.

La création d'un domaine de recherche en histoire de la pensée nous a permis des avancées remarquables en termes de résultats et de méthodologie, notamment sur le sujet des imaginaires de cultures non chinoises reconstruits à partir d'objets. D'après Ge Zhaoguang 葛兆光, à chaque époque correspond une vision du monde différente : les cartes du monde révèlent beaucoup de choses sur les peuples, les pays, le monde, les connaissances et le pouvoir, autant de sujets pertinents en histoire de la pensée. En effet, le tracé d'une carte géographique en dit long sur la vision, le ressenti et la perception de l'histoire du cartographe. Au fil de l'histoire, l'évolution des cartes a fait changer les mentalités : quand l'art de la cartographie s'est figé, sa rationalité a pris le pas sur les habitudes des populations et une supposée culture générale s'est ainsi constituée. Le rapport des individus à leur « nation » et à l'histoire a dès lors reposé sur l'espace tel qu'il était représenté sur ces cartes, et la différence entre « centre » et « frontières » s'est faite plus claire¹⁰¹. C'est la valeur de ces cartes en histoire de la pensée plutôt qu'en géographie que met en avant Ge Zhaoguang¹⁰². Il a également écrit sur la meilleure façon d'utiliser les images dans la recherche en histoire de la pensée¹⁰³. Ces travaux lui

100. Takeda Tokimasa 武田時昌, « Shisōshi teki apurōchi ni yoru Chūgoku hakubutsugaku kenkyū no kokoromi » 思想史的アプローチによる中國博物學研究の試み (Approche de l'histoire naturelle chinoise par l'histoire intellectuelle), Kobayashi Seiichi 小林清市, *Chūgoku hakubutsugaku no sekai: Nanpou soumokujou, seimin youjutsu o chuushin ni* 中國博物學の世界 : 〈南方草木狀〉、〈齊民要術〉を中心に (Le monde vu par l'histoire naturelle chinoise : étude concentrée sur *Catalogue des plantes du Sud* et *Principales techniques pour le bien-être du peuple*), Tōkyō, Nōsan gyoson bunka kyōkai, 2003, p. 393-422.

101. Ge Zhaoguang 葛兆光, « Sixiangshi shiye zhong de kaogu yu wenwu » 思想史視野中的考古與文物 (Archéologie et biens culturels en histoire de la pensée), *Wenwu* 文物, 2000, n° 1, p. 79-80.

102. Ge Zhaoguang, « Zuowei sixiangshi de guyutu » 作為思想史的古典圖 (Les anciennes cartes des lieux carrossables en histoire de la pensée), in *Gudai Zhongguo de lishi, sixiang yu zongjiao* 古代中國的歷史、思想與宗教 (Histoire, pensée et religions dans l'antiquité chinoise), Beijing, Beijing shifan daxue chubanshe, 2006, p. 48-70.

103. Ge Zhaoguang, « Sixiangshi shiye zhong de tuxiang » 思想史視野中的圖像 (Les images en histoire de la pensée), *Zhongguo shehui kexue* 中國社會科學, 2002, n° 4, p. 74-83.

ont permis de réaliser une autre avancée, qu'il décrit dans d'autres publications : les *zhigong tu* 職貢圖 (Illustrations des tributs) et les *miaoman tu* 苗蠻圖 (Illustrations des minorités), les couleurs, le positionnement et les fluctuations de taille des territoires qu'on voit sur les cartes, la calligraphie et la composition des cartes célestes, les points communs et les différences apparaissant dans les imaginaires de différents pays et civilisations, le positionnement du « moi » et de « l'autre », du « centre » et des « frontières » qu'on voit dans certaines illustrations révèlent sur l'imaginaire des pays et des peuples étrangers une pensée et des idées fascinantes¹⁰⁴. Nous résumons ici un seul point qu'il développe au moyen de nombreux exemples¹⁰⁵.

Liu Yuan-ju 劉苑如 a pour sa part étudié le contexte de composition, de lecture et de circulation du *Shiyi ji* 拾遺記 (Récits perdus). Elle en a ainsi déduit des informations sur son auteur, Wang Jia 王嘉, sur la région de Longxi à cette époque, sur l'essor de l'école taoïste Louguandao 樓觀道 et sur les relations entre l'empereur et les prêtres. Elle a également deviné à partir d'ouvrages historiques les coordonnées et les frontières culturelles chinoises de l'époque, et a ainsi entrepris de broser le portrait de cette Chine construite sur l'opposition entre Han et barbares et sur la mythisation des pays lointains. Elle a aussi montré comment, à partir du moment où la Chine est perçue comme un « lieu », elle se dote de spécificités propres à un lieu, et a explicité la signification culturelle à laquelle renvoyait sa structure spatio-temporelle. Elle estime que l'image de la Chine visible dans le *Shiyi ji* reflète non seulement la façon dont Wang Jia

104. Ge Zhaoguang, « Shenme keyi chengwei sixiangshi de ziliao » 什麼可以成為思想的資料 ? (Quelles sources peuvent servir de matériaux pour l'histoire de la pensée ?), *Kaifang shidai* 開放時代, 2003, n° 4, p. 62.

105. Ge Zhaoguang, « Shanhaijing, Zhigongtu he lüxingji zhong de yiyu jiyi – Li Madou laihua qianhou Zhongguoren guanyu yiyu de zhishi ziyuan ji qi bianhua » 山海經、職貢圖和旅行記中的異域記憶——利瑪竇來華前後中國人關於異域的知識資源及其變化 (Traces de l'étranger au travers du *Livre des montagnes et des mers*, des *Illustrations des tributs* et des récits de voyageurs – les sources liées à la représentation chinoise mentale de l'étranger et ses évolutions à l'époque de l'arrivée de Matteo Ricci en Chine), communication présentée lors d'un séminaire international sur la conscience de soi et la société dans la littérature et les mentalités sous les Ming et les Qing, Taipei, Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 20-22 octobre 2002, in *Gudai Zhongguo de lishi, sixiang yu zongjiao*, p. 71-87.

concevait l'existence, mais renseigne également sur la structure psychologique des intellectuels de Longyou et sur les nouveaux voyages spirituels et religieux désormais possibles¹⁰⁶. Dans une œuvre récente, elle apparente son modèle de recherche à « une exégèse littéraire vers le monde du vivant » : elle se sert de récits littéraires pour étudier le bouddhisme, le taoïsme et les croyances populaires de l'époque, pour faire le point sur ce que l'on entendait alors par « religieux » et pour comprendre, à partir de l'expérience du temps et de l'imaginaire spatial d'alors, tout ce à quoi renvoyait le « monde signifiant »¹⁰⁷.

Les approches de la sociologie et de l'anthropologie sont également captivantes. Dans un long article, Wang Mingming 王銘銘 met en lumière ce fait que le « tianxia » 天下 est un concept central dans la représentation chinoise du monde. Il voit le jour dans un système où politique et société entretiennent historiquement des liens, liens qui deviennent indissociables avec l'avènement du pouvoir central et d'un système à la fois d'empire et de tribut ; il continue alors à jouer un rôle en tant que modèle politique, économique, rituel et d'« histoire naturelle ». Wang souligne que le concept de *tianxia* renvoie en filigrane à un schéma du monde, et essaie ainsi, par-delà les évolutions du système politique, de synthétiser le rôle des cérémonies et des écrits dans l'élaboration d'une certaine vision de l'univers pour que transparaissent les spécificités du schéma du monde propre à l'antiquité chinoise¹⁰⁸.

106. Liu Yuan-ju 劉苑如, « Yuwang chenshi/jingnei penglai – Shiyiji de Zhongguo tuxiang » 欲望塵世/境內蓬萊——〈拾遺記〉的中國圖像 (Les désirs du monde d'ici-bas/d'un paradis sur terre – les images de la Chine dans le *Shiyiji*), Li Fengmao 李豐楙, Liu Yuan-ju (dir.), *Kongjian, diyu yu wenhua – Zhongguo wenhua kongjian de shuxie yu chanshi* 空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋 (Espace, lieux et culture : écriture et explication de l'espace culturel chinois), Taibei, Zhongyanyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2002, p. 237-284.

107. Liu Yuan-ju, *Chaoxiang shenghuo shijie de wenxue shuanshi – Liuchao zongjiao xushu de shenti shijian yu kongjian shuxie* 朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫 (Exégèse littéraire en direction du monde des vivants – la pratique corporelle et l'écriture de l'espace dans le récit religieux sous les Six Dynasties), Taibei, Xinwenfeng chubanshe, 2010, p. 1.

108. Wang Mingming 王銘銘, « Zuowei shijie tushi de tianxia » 作為世界圖式的“天下” (La notion de *tianxia* comme schéma du monde), in *Xixue Zhongguohua de lishi kunjing* 西學“中國化”的歷史困境 (Les difficultés historiques liées à la « sinisation » des sciences occidentales), Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2005, p. 214-288.

Les travaux de ces chercheurs nous ont beaucoup apporté sur le plan de la réflexion; ils nous ont permis de prendre conscience que chercher à retrouver la conception du monde primant à l'époque médiévale est non seulement un sujet riche mais aussi que sources et méthodologie peuvent être remises en question. Nous avons ainsi essayé, dans une étude transdisciplinaire, de mettre sur pied un cadre explicatif distinguant « science » 學 et « art » 術, afin d'en apprendre davantage sur le système de connaissances et les représentations du monde élaborés à l'époque médiévale et de mettre en lumière les idéologies, les jugements de valeur, les sens symboliques et les contenus culturels attachés à cette notion d'« altérité » façonnée par les multiples relations entre connaissances, pouvoir et société. Ce que nous entendons ici par représentation du monde renvoie à une idée générale du monde qui intègre celles que l'on se fait de l'univers, de la nature, de l'histoire, de la culture, des mentalités, ainsi que les interactions entre ces différentes idées; cela renvoie également à une certaine vision de la finalité du monde. Cette « altérité » n'existe ni matériellement ni objectivement, il s'agit d'une « altérité culturelle » qui existe parce qu'elle est objectivée. De ce point de vue, les images du monde et les descriptions subjectives et peu réalistes présentes dans les documents d'histoire naturelle ne sont pas des métaphores tout droit sorties de l'imagination de leurs auteurs: elles dérivent ou sont le résultat, couche après couche, du développement des rapports entre l'Homme et les choses, de la multiplication des contacts avec le monde extérieur (notamment sous les Tang), d'une émulation continue entre réel et virtuel et d'une connaissance réaffirmée des valeurs de sa propre culture au contact d'autres cultures par le biais de questionnements, d'explications et de polissages incessants¹⁰⁹. D'où notre intérêt pour le vrai et le faux repérables dans les images du

109. D'après Li Jianguo 李劍國, avant le *Hanwu dongming ji*, rares étaient les récits de l'étrange à mentionner les légendes provenant de l'Ouest chinois. Après que Han Wudi eut conquis l'Ouest, l'horizon des Chinois s'élargit et ces légendes commencèrent à apparaître. Pour les Chinois, les intrigues étrangères étaient tout à fait mystérieuses; après toutes sortes de déformations et exagérations littéraires, des légendes ont vu le jour; quand les spécialistes des arts occultes et les oracles ont mis la main dessus, ils y ont ajouté leurs techniques d'immortalité, de lévitation et de transformation. Cf. Li Jianguo, *Tangqian zhiguai xiaoshuo shi* 唐前志怪小說史 (Histoire des romans fantastiques avant les Tang, édition révisée), Tianjin, Tianjin jiaoyu chubanshe, 2005, p. 160.

monde présentées dans les ouvrages d'histoire naturelle ; nous avons aussi cherché à comprendre comment les valeurs, le ressenti et la mentalité d'un écrivain se transposent dans les connaissances, les expériences et les imaginaires chinois et non chinois mobilisés dans ses écrits, et comment ils donnent naissance à différentes images du monde qui constituent une composante essentielle de la structure intellectuelle et sociale et de la mémoire collective d'une époque.

Les objectifs de recherche définis ci-dessus mobilisent entre autres les questions suivantes :

- Les conditions sociales peuvent-elles influencer sur la perception qu'ont les populations des représentations du monde ? Comment les Chinois du moyen âge observaient-ils le monde depuis leur société mouvante ?
- Comment les représentations du monde changent-elles au gré de l'évolution de l'environnement naturel, de la société, de l'économie, de la politique et de la culture ? Comment identifier ce qui relève du changement et ce qui relève de la permanence ?
- Y a-t-il de l'intertextualité entre les représentations du monde de différentes civilisations ?
- Quels arrangements psychologiques et analogies y a-t-il à l'origine de la représentation de l'univers et des modèles géographiques véhiculés par les connaissances en histoire naturelle ?
- Le phénomène d'exagération de tout ce qui est étranger reflète-t-il une conscience prégnante de l'idée de sinité par opposition à celle de barbares ? Est-il lié à une identification de son ordre social, de ses standards éthiques et de ses idéaux culturels, inconnus alors que quotidiens ? Correspond-il à une aspiration à un monde rêvé inaccessible ?
- Comment les représentations chinoises et étrangères du monde convergent-elles ? Peuvent-elles trahir des erreurs de positionnement ou des écarts spatio-temporels ?
- Comment les sphères culturelles se sont-elles servies de leur mainmise sur les connaissances pour fabriquer des représentations du monde et y ajouter la dimension du rapport des humains aux choses ?

- À quel niveau la culture en tant qu'usage culturel devient-elle une possibilité rationnelle ?

Nous avons intégré ces nombreuses réflexions à notre travail et nous sommes interrogé sur la coexistence de représentations du monde réalistes, instrumentales, mentales et symboliques dans des écrits d'histoire naturelle empruntant à la fois au réel et à l'imaginaire, ainsi que sur le passage d'un espace culturel extérieur à un refuge mental intérieur. L'histoire des échanges culturels entre la Chine et le monde extérieur nous a permis de découvrir les différents moyens de communication entre les civilisations en fonction des représentations du monde adoptées.

L'histoire naturelle et les arts occultes sont donc deux éléments structurants des connaissances et des croyances de la Chine traditionnelle. Il faut bien comprendre les acceptions fondamentales auxquelles ils renvoient :

1. L'histoire naturelle chinoise n'est pas une sous-catégorie scientifique : c'est une tradition intellectuelle instaurée en système, qu'il est impossible de chercher à comprendre ou à commander par la science. En d'autres termes, l'histoire naturelle est foncièrement différente des sciences, et ce n'est pas parce qu'elle étudie les animaux, les plantes ou encore les minéraux qu'elle doit être considérée comme un produit inachevé de l'époque préscientifique. Ceux qui essayent de comprendre l'histoire naturelle à partir de la science font l'erreur de vouloir comprendre le passé à partir du présent. À l'heure actuelle, la science représente ce qui se fait de mieux et ses admirateurs sont la norme ; seules la science et l'analyse scientifique semblent être justes. Alors que nous disons de l'histoire naturelle qu'elle n'est pas une science mais une tradition intellectuelle non scientifique autosuffisante, elle est au mieux perçue comme une « pseudo-science », une valeur pour le moins douteuse. Nous estimons à l'inverse que la « non-scientificité » de la réflexion menée par cette discipline lui donne toute sa valeur. De ce fait, si le nouveau travail mené sur l'histoire de l'histoire naturelle dans une option de réécriture de l'histoire scientifique nous semble ouvrir de très riches perspectives, nous nous interrogeons sur la nécessité d'intégrer l'histoire

naturelle à l'histoire des sciences. Ne pourrait-elle pas garder son indépendance et disposer de son propre système linguistique ?

2. Il y a plusieurs millénaires de cela, l'histoire naturelle et les arts occultes ont donné naissance à une civilisation symbiotique complexe et sont devenus le fondement des savoirs chinois. Pour résumer notre vision globale, avant la déferlante des sciences modernes, les arts occultes et l'histoire naturelle ont été deux éléments essentiels dans le processus de création d'un cadre de connaissances et de croyances et d'une organisation sociale. Ils occupaient une place fondamentale aussi bien dans le système des connaissances que dans le monde des croyances ou dans le domaine de l'expérience. Ils permettaient aux populations d'alors d'observer les choses, de comprendre le monde, de connaître « l'autre » et de se connaître soi, de faire face aux dangers imprévisibles et de faire le lien entre les croyances et les différentes émotions ; ils leur permettaient également d'écrire, d'exprimer et de s'approprier leur vision de l'univers, de la nature et de la vie.
3. L'histoire naturelle n'est pas un simple système de connaissances : elle est un outil qui sert à comprendre le monde. Si nous utilisons ici le verbe « comprendre » plutôt que « connaître », c'est pour mettre l'accent sur le fait que l'histoire naturelle n'est pas seulement une discipline de la connaissance. Dans la mesure où elle est liée aux activités humaines et à la société, sa compréhension du monde, mâtinée de données liées aux croyances et aux sentiments, en devient une compréhension « empathique ». La classification, la description et l'explication des choses naturelles en histoire naturelle chinoise renvoie ainsi dans une très large mesure à une notion d'ordre s'articulant autour de l'idée de *tianxia*, de l'opposition chinois/barbare et de relations humaines spécifiquement chinoises. Nous avons veillé, dans chacun de nos travaux, à restituer les notions structurant les connaissances en question, comme par exemple le rôle des « dix mille signes » dans la société traditionnelle, les mentalités et les symboliques apparaissant en sous-texte dans les écrits, l'apparition et l'influence des rites religieux et des croyances, le rôle des ressentis individuels et des habitudes de réflexion sur la production de connaissances, etc.

4. En histoire naturelle, le plus important, ce n'est ni « les choses », ni les connaissances se rapportant aux phénomènes naturels ; l'important est de faire communiquer entre elles les dimensions céleste, humaine et matérielle et d'étudier la manière dont les hommes se comprenaient, comprenaient et expérimentaient la vie et le monde, apprenaient de leur ressenti. Les Chinois de l'antiquité, si nombreux à s'être passionnés pour cette discipline, furent poussés par leur curiosité et leur soif de connaissance, par leur volonté de tout savoir sur tout et de briller, mais aussi et surtout par leur enthousiasme et leurs sentiments. De ce point de vue, l'histoire naturelle n'est pas par essence une science des choses, mais une science de l'humain, qui aide à comprendre les relations entre les humains et les choses.

Nous avons donc voulu avec ce livre commencer par une étude de documents historiques, procéder à une étude de cas fouillée, puis construire une analyse théorique à caractère général. Nous avons cherché à revenir sur les origines et les évolutions subies au long de la route de la Soie par les arts occultes et l'histoire naturelle à l'époque médiévale, ainsi qu'à en donner une explication cohérente. Voici en quoi se distinguent notre exploitation des ressources choisies et notre méthode de recherche :

Tout d'abord, nous avons confronté, vérifié et annoté tous les manuscrits étudiés afin que cela puisse nous servir dans nos recherches futures.

Nous avons veillé à recourir à des documents traditionnels ou exhumés et à des vestiges archéologiques dont l'existence était confirmée par des documents étrangers, et nous nous sommes efforcé de faire dialoguer textes et images, dans l'idée que cela servirait non seulement à l'avancée de nos travaux, mais aussi à la mise en place d'un fonds de documentation mondial de documents et d'images chinois. Les documents dont nous nous sommes servis proviennent principalement de Dunhuang et de Turfan, mais nous avons également recouru à des ouvrages chinois trouvés à l'étranger, comme des encyclopédies, des notes diverses, des dictionnaires,

des récits, des chroniques, des notes sur des classiques, des œuvres littéraires et des traités sur l'*onmyōdō* japonais, des copies de manuscrits datant pour la plupart des époques de Nara, de Heian et de Kamakura, ainsi qu'à des ouvrages, rares, copiés plus tardivement mais présentant l'avantage d'avoir été composés à l'époque médiévale. Ces sources ne figurent pas toutes dans nos écrits mais ont joué un rôle significatif dans notre réflexion¹¹⁰.

Nous nous sommes également inspiré du travail de chercheurs japonais sur le bouddhisme, le taoïsme, l'*onmyōdō* et l'histoire naturelle afin de mieux comprendre les arts occultes et l'histoire naturelle de l'antiquité chinoise¹¹¹.

Les ouvrages historiques en question rassemblent ouvrages trouvés à l'étranger, documents nouvellement exhumés et documents traditionnels. Nous avons rassemblé des documents d'histoire officielle et officieuse, des traités agricoles, de médecine, des chroniques locales, des récits de voyages, des notes, des romans, des encyclopédies¹¹²; des ouvrages sur soie et sur lattes de bambou, des documents de Dunhuang, des ouvrages découverts dans les régions occidentales,

110. Nous avons recensé toutes ces sources dans la publication « Assembling the Precious Bits: Knowledge of Minerals in the Manuscript *Houyoushou* », une communication originellement prévue pour la 12th International Conference on the History of Science in East Asia, Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland, 14-18 juillet, 2008.

111. Les travaux japonais portant sur l'histoire naturelle sont également une bonne source de référence, comme par exemple Ueno Masuzō 上野益三, *Nihon hakubutsugakushi* 日本博物學史 (Histoire des sciences naturelles au Japon, édition complétée), Tōkyō, Heibonsha, 1986; Ueno Masuzō, *Hakubutsugakushi ronshū* 博物學史論集 (Série sur l'histoire des sciences naturelles), Tōkyō, Yasakashobō, 1984; *Hakubutsugakusha retsuden* 博物學者列傳 (Biographies de chercheurs en histoire naturelle), Tōkyō, Yasakashobō, 1991; Isono Naohide 磯野直秀, *Nihon hakubutsushi nenpyō* 日本博物志年表 (Chronologie de l'histoire naturelle japonaise), Tōkyō, Heibonsha, 2002.

112. Il va de soi que de nombreux documents traditionnels n'ont pas encore été classés ou exhumés. Les récits de voyages datant de la dynastie Tang sont par exemple un très bon point de départ pour qui veut étudier les représentations médiévales du monde, mais il en existe malheureusement très peu. Le travail de compilation de Li Dehui 李德輝, *Jin Tang liang Song xingji jijiao* 晉唐兩宋行記輯校 (Compilation révisée de récits de voyage datant des Jin, des Tang et des Song, Shenyang, Liaohai chubanshe, 2009); « Lun Han Tang liang Song hingji de yuanyuan liubian » 論漢唐兩宋行記的淵源流變 (Le changement des origines des récits de voyage datant des Han, des Tang et des Song), *Zhonghua wenshi luncong*, 中華文史論叢, 2010, n° 3, p. 317-342 facilitera grandement celui des chercheurs qui se pencheront à l'avenir sur le sujet. D'autres travaux de ce type sont nécessaires de toute urgence.

des stèles gravées, des documents en langue chinoise trouvés à l'étranger et des ouvrages étrangers, ainsi que des peintures, des cartes, des vestiges culturels archéologiques, que nous avons étudiés pour montrer l'intérêt qu'il y a à croiser les sources. Nous espérons pouvoir ainsi mettre sur pied un nouveau domaine de recherche et élargir le champ des « sources historiques ».

Enfin, après avoir recueilli des informations de nature documentologique au contact de documents de première main, nous nous sommes tournés vers l'historiographie et la théorie pour, à partir de faits établis, engager une étude spécialisée, affiner notre tentative d'explication universalisante et reconstituer ce qu'étaient les arts occultes et l'histoire naturelle pendant la période médiévale. Nous avons voulu mettre en regard les résultats obtenus par des disciplines aussi différentes que les « études primaires » 小學 traditionnelles que sont la science des noms, l'historiographie, l'archéologie, la linguistique et les sciences modernes, afin d'aboutir à une étude complète. Dans le même temps, nous avons voulu, autant que faire se peut, mettre un terme au fossé creusé entre les différentes disciplines en élaborant un paradigme de recherche conciliant arts occultes – histoire naturelle – histoire religieuse et sociale – histoire intellectuelle et sociale – histoire des relations entre la Chine et l'extérieur. Notre étude des arts occultes et de l'histoire naturelle à l'époque médiévale nous a permis de suivre les complexes évolutions de la pensée, des croyances et des savoirs visibles dans les écrits et, à partir de cette focale, de fusionner les expériences et les découvertes sociales et historiques pour comprendre tous les aspects et évolutions que donne à voir la répartition entre « science » et « art » à cette époque. Nous espérons ainsi aller au-delà du cadre borné des études strictement documentologiques ou historiographiques; nous avons voulu mener une réflexion multidimensionnelle pour tenter d'élaborer un outil théorique de description, de récit et d'argumentation complexe et pour mettre au point un nouveau paradigme de recherche en histoire à même d'en élargir l'horizon méthodologique.

Contenu de cet ouvrage

Outre la présente introduction, ce livre se compose de six chapitres. Fort de notre étude de documents exhumés à Dunhuang, Turfan et Heishui, nous nous interrogerons sur les modalités d'intégration des classiques, des ouvrages d'histoire et de divination dans la vie quotidienne des populations. L'histoire des savoirs académiques, des arts occultes, de la pensée, de la culture, de la société, des échanges entre la Chine et l'Occident nous ont permis d'accéder en profondeur à leur richesse et de repérer les traces des contacts, des influences, des mélanges et des recreations entre différentes civilisations, nous évitant ainsi de retomber dans le sempiternel paradigme de recherche de la diffusion et de l'influence de la culture Han dans les régions frontalières.

Dans le premier chapitre, il est question de la diffusion et de l'influence du *Hanshu* à partir d'ouvrages exhumés à Dunhuang et Turfan et de stèles datant des Tang. Nous n'avons pas souhaité mener une étude documentologique ni souscrire à une approche historiographique ; nous avons voulu inscrire ce travail dans l'histoire intellectuelle et sociale de l'époque médiévale et établir un cadre explicatif à partir de cette étude de cas. Nous nous sommes d'abord assuré que les manuscrits étudiés étaient bien des extraits du *Hanshu* et du *Hanji* avant d'analyser les conditions de leur copie. Notre objectif était d'intégrer la codicologie au champ de la recherche en histoire sociale, d'étudier ces documents en tant qu'ouvrages classiques façonnés par la société de leur temps et non uniquement en tant que documents historiques. Une analyse textuelle nous a permis de les replacer dans le contexte historique de leur production et de leur circulation, tandis qu'une étude des partis pris et objectifs des auteurs et copistes dont le nom figurait au dos des manuscrits nous a permis d'accéder à de nouveaux niveaux de compréhension. Nous nous sommes ensuite intéressé à ce que l'acquisition et l'utilisation des connaissances nous apprenait de la transmission du *Hanshu* par les élites, et avons étudié les méthodes d'apprentissage d'historiographes officiels, de généraux, d'étrangers et de femmes, avant de chercher à mettre au jour l'utilisation pratique du *Hanshu* dans les activités intellectuelles et sa fonction

morale et éducative dans la vie des populations. Dans la troisième partie, nous avons essayé, à travers l'analyse de manuels élémentaires, d'encyclopédies et d'ouvrages de littérature populaire, de montrer comment les connaissances tirées des classiques et de l'histoire forment une mémoire intellectuelle et collective concrète, une mémoire locale et mobilisée quotidiennement, et comment elles intègrent les mentalités et les vies des gens du commun et finissent par former une culture populaire. Comment l'héritage des classiques se fait-il du point de vue social et intellectuel? Comment les connaissances tirées de ces ouvrages évoluent-elles en fonction du type d'écrits qui les véhiculent? Comment, à l'époque des manuscrits, les connaissances ont-elles été créées, copiées, transformées, diffusées et consommées? Comment, à travers leur diffusion dans la société, ont-elles intégré le corps commun des connaissances? Comment ont-elles fait leur apparition dans la culture et la vie quotidienne? Comment les traditions intellectuelles voient-elles le jour et évoluent-elles? Voici les principales questions auxquelles ce chapitre s'efforce de répondre.

Le cœur de la recherche en histoire naturelle et des études sur la route de la Soie n'est pas de dresser des inventaires mais de mettre au point des paradigmes de recherche. L'objectif n'est pas de s'assurer de ce que sont les objets trouvés, de les mettre en ordre, de connaître leur nom, leur forme, leur lieu d'origine, leur parcours de diffusion et leur utilisation à Dunhuang et dans la médecine traditionnelle chinoise, dans l'agriculture, dans la vie quotidienne et dans les croyances populaires pour le plaisir. Bien plutôt, l'objectif est de tirer tous ces fils pour comprendre la valeur de ces objets sur le plan intellectuel et culturel et percevoir les précieuses traces d'interaction entre les civilisations.

Dans le deuxième chapitre, consacré au « zhujunda », nous avons recouru à des documents exhumés, à des traités de médecine, à des notes et à des encyclopédies et emprunté aux approches de la linguistique et de l'histoire naturelle pour comprendre ce qu'était cet aliment et dégager le sens qu'il a revêtu en histoire de la vie et de la société à l'époque médiévale et en histoire des échanges culturels entre Orient et Occident. Voici notre conclusion préliminaire: l'introduction en Chine de la blette et de la betterave s'est

vraisemblablement faite par la Perse. La première, qui a été introduite sous les Sassanides, tire son nom, « junda » 軍達 ou 苕蓬, du moyen-perse, tandis que la deuxième, introduite au moment de la conquête arabe de l'Iran et de son islamisation, tire son nom, « zhu-junda » 諸軍達, du persan moderne. Le zhujunda a commencé à être échangé au début du x^e siècle, ce qui peut être mis en lien avec la période de prospérité que connaît à cette époque la dynastie des Samanides. Les objets et idées originaires d'Iran qui ont été introduits en Chine ainsi que les termes utilisés pour les désigner ont contribué à enrichir la civilisation médiévale chinoise. Ce chapitre, s'il porte sur des écrits traitant d'un légume, ne se veut pas une étude spécialisée sur ce légume ; le « zhujunda » est un prétexte pour étudier les relations sino-iraniennes et tout ce qu'elles sous-tendent. Nous ne nous en sommes donc remis ni à l'histoire agricole, ni à l'histoire de la culture culinaire, ni à l'histoire de la culture matérielle, pourtant très à la mode actuellement, et avons préféré étudier les ouvrages sur soie et lattes de bambou, les documents trouvés à Dunhuang et Turfan, les découvertes archéologiques ou encore les documents trouvés à l'étranger pour mettre en commun les résultats d'études menées sur des traités agricoles, des traités de pharmacopée, des ouvrages d'histoire officielle, des récits, des poèmes et, plus récemment, en botanique et en agronomie et ainsi mener notre réflexion à partir du cadre de l'histoire naturelle telle que pratiquée dans l'antiquité chinoise. Nous avons cherché à dépeindre de la manière la plus réaliste possible le magnifique arrière-plan de la vie et de la société de l'antiquité chinoise et de l'histoire des échanges culturels entre Orient et Occident, ainsi que les résultats que nous avons obtenu. La linguistique historique, qui s'accorde bien avec la logique historique, nous a fourni la toile de fond intellectuelle et a permis aux différentes composantes du sujet, en fournissant un tableau général de la société de l'époque, de gagner en matière. La différence la plus visible entre notre travail et ceux qui ont été menés par le passé en science des noms est qu'il s'intéresse aussi bien au nom qu'à l'objet, et cherche à élargir au maximum l'idée d'« image ».

Le troisième chapitre, « L'imaginaire culturel entourant les objets qiuci 龜茲 », témoigne de notre volonté de partir de l'étude d'un

objet et d'en arriver à l'étude de sa symbolique culturelle. Nous y recensons les trésors d'origine *giuci* (ou *kucha*) encore existants et les documents empruntant largement à l'imaginaire qui mentionnent des trésors *Kucha* fictifs. Nous avons étudié dans le détail cinq objets, à savoir des cruches, du bois, du cristal doré, des *poluo* 頗羅 en argent et un oreiller des demeures d'immortels, et avons essayé de recouper des sources historiques traditionnelles, des documents exhumés, des vestiges archéologiques et des ouvrages Han trouvés à l'étranger. Nous avons voulu mener une étude à la croisée des « études primaires », de la science des noms, de l'historiographie, de l'archéologie et de la linguistique afin de montrer le sens emblématique de ces trésors en tant que symboles d'une autre culture. Cet article n'est qu'une partie d'un travail sur les objets étrangers mené dans le cadre de l'histoire naturelle à l'époque de l'antiquité chinoise. Nous avons constaté que les récits portant sur ces objets étrangers et sur les pays qui en étaient producteurs sont souvent tirés de sources historiques, de légendes et de mythes bien réels, et que leur dimension de plus en plus fictionnelle nous en dit long sur ces cultures étrangères et sur les idées et les mentalités des populations de l'époque. Travailler à reconstituer par le biais de la culture et des mentalités l'image du monde que se faisaient les populations à l'époque médiévale et enquêter sur son élaboration et ses évolutions peut révolutionner notre connaissance et notre appréciation de l'histoire. Ce qui semble être en apparence une étude de quelques trésors originaires du pays *Kucha*, loin à l'ouest, et s'inscrire dans la droite ligne de la réflexion menée par l'anthropologue Berthold Laufer (1874-1934) et le sinologue E.H. Schafer (1913-1991) sur les civilisations étrangères sous les Han et les Tang est en fait une nouvelle réflexion qui relie histoire naturelle et représentation du monde à l'époque médiévale. Il est à noter que les « objets étrangers » trouvés « ailleurs » sont qualifiés d'« étrangers » parce qu'ils sont rares mais surtout parce qu'un imaginaire étranger et une aura religieuse leur sont attachés. Les « connaissances » et « légendes » qui entourent ces trésors sont à l'origine de leur aura étrangère bizarre et fantastique, et d'une image du monde nourrie de ces vérités et fictions. Nous avons recouru à bon nombre de nouvelles sources archéologiques ainsi qu'à des « ouvrages superficiels de tradition populaire » 俗間

所傳淺妄之書 comme le *Kaiyuan tianbao yishi* 開元天寶遺事 (Récits des années Kaiyuan et Tianbao). Il n'existe pour nous ni tabou ni malentendu entre la recherche en échanges entre Chine et Occident et l'explication théorique de notions culturelles ; bien au contraire, en s'entrecroisant et en se complétant, elles permettent de recréer le paysage d'alors.

Dans notre quatrième chapitre, « Physiognomonie du cheval », nous nous sommes efforcés de mettre au jour le lien existant entre différents traités de physiognomonie sur soie ou lattes de bambou et sur les évolutions et le développement de cet art après l'antiquité. La physiognomonie du cheval est un domaine majeur de l'art divinatoire *xingfa* 形法 pratiqué dans l'antiquité chinoise. Le *xingfa* était une technique pratique qui recourait à l'observation pour juger de la dimension propice ou non des choses ; il servait également aux populations d'alors de paradigme de base dans leur compréhension du monde. Plusieurs ouvrages de physiognomonie ont dernièrement été exhumés, qui montrent à quel point cet art occupait une place conséquente dans les connaissances, les croyances et la société de la Chine traditionnelle. Pour les besoins de cet article, nous avons étudié des ouvrages sur lattes de bambou datant des Han obtenus par Aurel Stein à Dunhuang lors de sa deuxième expédition en Asie centrale, un livre sur soie exhumé à Mawangdui, des manuscrits datant des Qin découverts à Shuihudi, d'autres datant des Han découverts à Dunhuang et Xuanquan, des documents trouvés dans la grotte des sùtras ainsi que les dernières découvertes en date de vestiges culturels et de peintures murales traitant de la physiognomonie du cheval. Nous les avons confronté à des ouvrages passés à la postérité comme le *Qimin yaoshu* 齊民要術 (Principales techniques pour le bien-être du peuple) afin d'étudier les origines et le développement de la physiognomonie du cheval pendant les dynasties des Han et des Tang. Nous espérons que notre étude aidera à mieux connaître l'art du *xingfa* tel qu'il était pratiqué en Chine médiévale et à comprendre le développement des arts occultes chinois et le rapport les unissant au quotidien des populations.

Le cinquième chapitre traite de l'aéromancie. À l'occasion d'un séjour à Berlin au printemps 2005, nous avons pour la première fois pu consulter les ouvrages exhumés à Turfan et conservés sous verre

dans la bibliothèque nationale; l'originalité de leur forme et de leur contenu a aiguisé notre intérêt. Nous avons alors entrepris de juger lesquels traitaient d'aéromancie, sans nous douter que l'entreprise serait aussi complexe: la représentation de l'univers, la notion de *qi* 氣, l'éthique politique, l'étiologie, la théorie musicale, les prédictions concernant les récoltes et les catastrophes naturelles, les neuf palais, les huit trigrammes, la divination par les oiseaux et leur attitude, la correspondance des sons *nayin* 納音, la divination *dunjia* 遁甲, tout cela formait un joyeux mélange. Si certaines questions restent à ce jour irrésolues, au moins ce chapitre souligne-t-il l'originalité de la découverte de ces documents dans les régions de l'Ouest chinois.

Le sixième chapitre aborde l'art divinatoire usant de figurines magiques. Nous y étudions de petits objets en bois en forme de coin assez banals, sur lesquels sont peints ou gravés des traits humains. Stein découvre les premiers en 1907 sur des sites autour de la Grande Muraille. De nombreux autres ont été exhumés de ruines de tours de balise ou de tombes situées aux alentours de Dunhuang, Turfan et Juyan, sans que personne ne s'y intéresse, ce qui explique que nous n'ayons aucune explication logique concernant leur nature et leur fonction. Cet art partage son origine avec l'art de l'installation appliqué aux maisons et aux tombes et est intrinsèquement lié avec les croyances primitives de cérémonies destinées aux dieux de la terre pour conjurer le mauvais sort 解土鎮厭. Ces coins plantés dans le sol servaient à purger la peine du défunt à sa place et à endosser les malheurs à la place des proches du défunt encore vivants. Parallèlement, ils avaient une fonction exorcisante et protégeaient les tombes et les constructions. En dépit des barrières ethniques ou culturelles, cet art s'est propagé sur un territoire immense s'étendant du sud de la Sibérie à la ville de Nara au Japon, et a fusionné les pratiques primitives de sorcellerie, de culte des idoles et d'exorcisme taoïste. Ce sujet ouvre sur le rôle que la route de la Soie a joué dans les échanges intellectuels au fil de l'histoire de l'humanité. Il donne également à voir un nouvel exemple des vies et des croyances des populations étudiées depuis l'angle de la diffusion interculturelle.

Avec ce livre, nous avons voulu reconstituer la scène des arts et des sciences de l'époque médiévale et tenter, à partir des différentes phases d'élaboration d'une tradition intellectuelle (création,

copie, adaptation, consommation et régénération des connaissances, moyens de diffusion et de contrôle des connaissances, psychologie culturelle et symbolique culturelle dans le choix des textes pour les compilations, propagation et influence des rituels religieux, notions imprégnant les croyances et l'idéologie, rôle du ressenti et de la réflexion individuels sur la production des connaissances) de mener une nouvelle réflexion sur le sens des arts occultes et de l'histoire naturelle en histoire sociale, en histoire intellectuelle et en histoire civilisationnelle, notamment sur le rapport entre l'élaboration des connaissances, la forme des écrits, les pratiques d'écriture et l'utilisation pratique de ces textes. Nous avons souhaité mettre en lumière les références croisées existant d'une source à l'autre, qu'il s'agisse de documents exhumés, d'ouvrages traditionnels, d'objets archéologiques ou d'ouvrages trouvés à l'étranger. Nous avons également cherché à faire dialoguer les écrits et les images en invoquant dans notre analyse les traditionnelles « études primaires » — la science des noms, l'historiographie, l'archéologie et la linguistique — ainsi que les résultats fournis par la science moderne. Nous avons voulu mener une étude englobante pour dissiper les malentendus existant entre les différentes sciences et pour, en plus de faire avancer un domaine de connaissance précis, révolutionner notre approche méthodologique.

La Chine médiévale était un pays absolument merveilleux. Les ouvrages exhumés, ceux qui ont été trouvés à l'étranger, les ruines archéologiques et les vestiges peuvent-ils nous faire à nouveau goûter cette splendeur perdue ? Existe-t-il d'autres moyens de comprendre « par l'empathie » la société médiévale chinoise que dans le cadre « de l'ethnie et de la culture » 種族與文化 préconisé par Chen Yinke 陳寅恪 ? Peut-on adopter des dimensions de réflexion autres que « Beaux-arts dans les rituels » 禮儀中的美術¹¹³, « Mémoire historique de la Chang'an des Sui et des Tang » 隋

113. Tiré de Wu Hong 巫鴻; Zheng Yan 鄭岩, Wang Rui 王睿 (dir.), *Liyi zhong de meishu* – *Wu Hong Zhongguo gudai meishu shiwen bian* 禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編 (Beaux-arts dans les rituels – Recueil de Wu Hong sur l'histoire des beaux-arts dans l'antiquité chinoise), Beijing, Sanlian shidian, 2005.

唐長安的歷史記憶¹¹⁴ et « La Chine depuis ses marges » 從周邊看中國¹¹⁵ ? L'extrait « Aux confins de la Chine des Hua et des Xia » 華夏邊緣¹¹⁶, qui nous montre une civilisation mêlant Han et non-Han, peut-il servir d'endoscope pour connaître le « patrimoine génétique culturel » 文化基因庫¹¹⁷ d'une époque ? Nous avons essayé, en partant de preuves avérées, de répondre à ces questions, en espérant que nos réponses trouveront un écho.

Ce travail en histoire naturelle et sur la route de la Soie représente à la fois un tournant dans la méthodologie historique et un renouvellement de notre vision personnelle de l'histoire. La recherche en histoire est-elle capable de faire autre chose que la peinture générale des événements, ce à quoi prétend la recherche en histoire politique, économique et culturelle, comme par exemple d'entrer en contact et de percevoir les signes et les pulsations d'une époque ? Pour nous, la recherche en histoire doit chercher à se rapprocher des expériences individuelles des populations de l'antiquité, doit révéler nos différents niveaux de compréhension et de réflexion par rapport à l'histoire et doit chercher à saisir l'esprit et l'aspect

114. Tiré de Rong Xinjiang 榮新江, *Sui Tang Chang'an: xingbie, jiyi ji qita* 隋唐長安：性別、記憶及其他 (La Chang'an sous les Sui et les Tang : sexe, mémoire et autres), Hong Kong, Sanlian shudian, 2009.

115. « 從周邊看中國 » (« Examiner la Chine depuis ses marges ») est une expression de Ge Zhaoguang 葛兆光 et une direction explorée par l'un des principaux programmes de recherche de l'institut de littérature et d'histoire de l'université Fudan. Elle consiste à observer et étudier les traditions et culture chinoises à partir des textes trouvés dans les régions frontalières de la Chine, culturellement différentes. Différents domaines de recherche ont été définis : l'étude des documents (surtout ceux en langue chinoise) trouvés à l'étranger (notamment au Japon, en Corée du Nord, en Mongolie, au Vietnam et dans d'autres pays frontaliers) ou composés à l'étranger portant sur l'histoire, la culture, la pensée, les religions chinoises ; l'étude des documents occidentaux abordant l'imaginaire, les légendes et les savoirs chinois ainsi que leurs évolutions.

116. Pour plus d'explications sur la méthode « aux confins de la Chine des Hua et des Xia » et sur les « études des régions frontalières », cf. Wang Mingke 王明珂, *Huaxia bianyuan – lishi jiyi yu zuqun rentong* 華夏邊緣——歷史記憶與族群認同 (Aux confins de la Chine – mémoire historique et identification ethnique), Taibei, Yunchen wenhua, 1997.

117. L'idée d'un « patrimoine génétique culturel » est celle de Shi Zhounan 施舟人 (Kristofer Schipper), « *Wenhua jiyinku – guanyu wenshixue de zuoyong yu qianjing* » 文化基因庫——關於文史學的作用與前景 (Dépôt génétique culturel – le rôle et les perspectives des recherches sur la littérature et l'histoire), in *Zhongguo wenhua jiyinku* 中國文化基因庫, Beijing daxue chubanshe, 2002, p. 9-28.

d'une époque. Les historiens ont la responsabilité de réfléchir aux expériences et aux vies passées des hommes, une réflexion qui, loin d'être uniquement théorique et spéculative, doit être perceptible, physique, et s'ancrer dans la compréhension de la vie contemporaine. En d'autres termes, « celui qui sait observer l'eau observe d'abord ses vagues ». L'eau, toujours changeante, ne revêt pas de forme permanente et ne montre aucun signe de croissance. Peut-être une analogie avec les veines du bois serait plus appropriée. La forme et les motifs d'un bout de bois sont autant de marques que la vie lui a laissées; toutes ces cicatrices, plus ou moins anciennes, nous en disent long sur la nature, les hommes, l'histoire, ses dispositions. Avec son amour des lettres et son goût pour l'histoire, l'historien est celui qui, à partir d'une seule feuille morte, enquête et cherche à reconstituer un bois dense. Mais peut-être cela lui permet-il de s'interroger de manière plus vivante sur « l'univers dans une coquille de noix » et sur « les causes présidant aux imperceptibles changements des voies du destin ».

Les articles qui sont à l'origine de ce livre sont tirés d'une série de conférences que j'ai données entre les mois de janvier et mars 2015, alors que j'étais professeur invité à l'École des hautes études en sciences sociales et à l'École normale supérieure. Je tiens à remercier Cléo Carastro et Michel Espagne pour m'avoir invité à donner ces conférences, Christian Lamouroux pour les avoir présidées, Étienne de la Vaissière, Antonella Romano, Stéphane Dugast, Éric Trombert pour l'organisation minutieuse qu'ils ont mise en place, ainsi qu'Alain Arrault, Christine Mollier et Liying Kuo pour leur aide enthousiaste. C'est Michel Espagne, directeur du labex TransferS, qui s'est chargé de trouver traducteur et éditeur pour mes articles; c'est grâce à son soutien sans faille que ces derniers ont pu être traduits du chinois et publiés en français. Entre 2016 et 2017, en tant que membre du Starr Foundation East Asian Studies Endowment Fund, j'ai passé une année inoubliable sur le beau et tranquille campus de l'Institute for Advanced Study, où j'ai pu procéder à la révision des traductions dans une atmosphère universitaire empreinte de

rigueur et de grâce. Je souhaite à ce propos exprimer ma sincère reconnaissance à l'East Asian Studies Group de Nicola Di Cosmo, qui s'efforce d'être un paradis pour universitaires garantissant une liberté intellectuelle totale. L'application soutenue de la traductrice, Lucie Modde, pendant toute la durée de ce travail m'a profondément touché; sans cet effort concerté, jamais la version française de ce livre n'aurait pu paraître en si peu de temps. Le professeur Alain Arrault, le docteur Wu Nengchang 巫能昌 et le doctorant Zhong Wumo 鍾無末 m'ont pour leur part suggéré de nombreuses corrections. Ce livre n'aurait pu voir le jour sans leur aide, pour laquelle je les remercie tous trois solennellement.

La carte inédite qui se trouve en début d'ouvrage a été réalisée par Zhong Chong and Sun Changqilin.

Je tiens également à remercier Julie Gary et Romain Lefebvre pour leur contribution intensive à l'édition de cet ouvrage et l'acuité de leur regard; l'absolue fidélité de cette version française à l'original leur doit beaucoup.

Références bibliographiques

Liste des anonymes :

Sans nom d'auteur, en chinois, « Fusang liuzhen: Ricang Liuchao Suitang Hanji jiuchaoben yicun chukao » 扶桑留琤：日藏六朝隋唐漢籍舊鈔本佚存初考 (Trésor resté au Japon : étude préliminaire des anciens manuscrits chinois de l'époque des Six Dynasties, des Sui et des Tang trouvés au Japon ; deux annexes »), *Guoji Hanxue yanjiu tongxun* 國際漢學研究通訊, n° 2 Beijing, Zhonghua shuju, 2011.

Sans nom d'auteur, en japonais, « Hakubutsushi itsubun hosei (ue, ka) » 博物志佚文補正 (上、下) (Version complétée et révisée du Bowuzhi [deux tomes]), *Gakurin* 學林, n° 12, 1989.

Sans nom d'auteur, en japonais, *Hakubutsugakusha retsuden* 博物學者列傳 (Biographies de chercheurs en histoire naturelle), Tōkyō, Yasakashobō, 1991.

Sans nom d'auteur, en japonais, Hakubutsushi Kenkyū han 博物志研究班 (Groupe de recherche sur le Bowuzhi), « *Hakubutsushi kōsen* » (1) 博物志校箋 (1) [Commentaires revus sur le Bowuzhi^o, *Tōhō gakuho* 東方學報, n° 59, 1987.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Hou Hanshu* 後漢書 (Histoire des Han postérieurs), rouleau 82 (1), Beijing, Zhonghua shuju, 1965.

Sans nom d'auteur, en chinois, « Jiuchaoben guleishu Mifulüe canjuan zhong suojian Donguanhanji yiwen jikao » 舊鈔本古類書〈秘府略〉殘卷中所見〈東觀漢記〉佚文輯考 (Étude des passages du livre perdu *Chronique des Han de Dongguan* dans les fragments de la copie de l'encyclopédie *Mifulüe*), *Gudian wenxian yanjiu* 古典文獻研究, n° 13, Nanjing, Fenghuang chubanshe, 2010.

Sans nom d'auteur, en chinois, « Liuchao houqi Jiangnan yishuti Yi xue jianlun – yi ricang hanji jiuchaoben Jiang Zhouyi shulunjia yiji canjuan wei zhongxin » 六朝後期江南義疏體〈易〉學讞論——以日藏漢籍舊鈔本〈講周易疏論家義記〉殘卷爲中心 (Essai sur les études sur le Livre des mutations composées en style yishu dans le Jiangnan de la fin de l'époque des Six

- Dynasties — notamment sur les fragments de l'exemplaire du *Jiang Zhouyi shulunjia yiji* trouvé au Japon), *Shiyusuo jikan* 史語所集刊, n° 81, partie II, 2010.
- Sans nom d'auteur, en japonais, *Ōta Shōjirō chosakushū* 太田晶二郎著作集 (Œuvres d'Ōta Shōjirō), vol. I, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1991.
- Sans nom d'auteur, en japonais, « *Shiko teiyō no Hakubutsushi hyōka ni tsuite* » 〈四庫提要〉の〈博物志〉評價について (Remarques sur le *Bowuzhi* incluses dans l'abrégé de la Collection complète en quatre recueils), *Gakurin* 學林, n° 11, 1988.
- Sans nom d'auteur, en chinois, « Suitang shidai zhongceng xuewen shijie yanjiu xushuo – yi Jingdu daxue yingyin jiuchaoben Wenxuan jizhu wei zhongxin » 隋唐時代“中層學問世界”研究序說——以京都大學影印舊鈔本〈文選集注〉爲中心 (Introduction à une recherche sur le monde des connaissances moyennes sous les Sui et les Tang au travers de la reproduction de l'université Kyōto d'une copie du *Wenxuan jizhu*), *Gudian wenxian yanjiu* 古典文獻研究, n° 14, Nanjing, Fenghuang chubanshe, 2011.

Liste par auteur :

- Bagnall, Roger, *Reading Papyri, Writing Ancient History*, London, New York, Routledge, 1995.
- Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou le métier de l'historien*, Paris, Armand Colin, 1952.
- Bo Shuren 薄樹人 (dir.), *Zhongguo kexue jishu dianji tonghui – tianwen juansi* 中國科學技術典籍通匯・天文卷四 (Circulation des ouvrages scientifiques et techniques chinois – Astronomie, vol. 4), Zhengzhou, Henan jiaoyu chubanshe, 1993.
- Brokaw, Cynthia J., *Printing and Book Culture in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- Chen Yinke 陳寅恪, « Feng Youlan zhongguo zhexueshi shangce shencha baogao » 馮友蘭中國哲學史上冊審查報告 (Rapport critique du premier volume de l'histoire de la philosophie chinoise de Feng Youlan), *Jinmingguan congkao erpian* 金明館叢稿二編

- (Deuxième recueil de Jinmingguan), Beijing, Sanlian shudian, 2001.
- Chen Yuanpeng 陳元朋, « Chuantong bowu zhishi li de zhenshi yu xiangxiang: yi xijiao yu xiniu wei zhuti de ge'an yanjiu » 傳統博物知識裡的“真實”與“想象”：以犀角與犀牛為主體的個案研究 (Réalité et imaginaire dans les connaissances traditionnelles en histoire naturelle: le cas de la corne du rhinocéros et du rhinocéros), *Guoli zhengzhi daxue lishi xuebao* 國立政治大學歷史學報, n° 33, mai 2010.
- Chia, Lucille and De Weerdt, Hilde (ed.), *Knowledge and Text Production in an Age of Print: China, 900-1400*, Leiden, Brill, 2011.
- Chia, Lucille, *Printing for Profit: The Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th-17th Centuries)*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2003.
- Chu Ping-yi 祝平一 (dir.), *Zhongguoshi xinlun – keji yu Zhongguo shehui fence* 中國史新論——科技與中國社會分冊 (Nouvelle histoire chinoise – fascicule sur les sciences et techniques et la société chinoise), Taipei, Academia sinica, Lianjing chuban gongsi, 2010.
- Drège, Jean-Pierre, *Les Bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au x^e siècle)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991.
- Du You 杜佑, *Tongdian* 通典 (Documents généraux), notes de Wang Wenchu 王文楚, Beijing, Zhonghua shuju, 1988.
- Duan Chengshi 段成式, Fang Nansheng (notes), *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang), Beijing, Zhonghua shuju, 1986.
- Duan Chengshi 段成式, édition révisée de Fang Nansheng 方南生, Beijing, Zhonghua shuju, 1981.
- Febvre, Lucien, Henri-Jean Martin, *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1999.
- Feng Shengjun 馮勝君, « Cong chutu wenxian kan chaoshou zai xian Qin wenxian chuanbu goucheng zhong suo chansheng de yingxiang » 從出土文獻看抄手在先秦文獻傳佈過程中所產生的影響 (L'influence des écrivains sur la diffusion des documents

- datant des Qin antérieurs et des Han à partir de documents exhumés), *Jianbo* 簡帛, n° 4.
- Feng Shengjun 馮勝君, « Chutu cailiao suojian xianqin gushu de zaiti yiji goucheng he chuanbu fangshi » 出土材料所見先秦古書的載體以及構成和傳佈方式 (Supports et modes d'élaboration et de diffusion des ouvrages avant les Qin à partir de documents exhumés), Centre de recherche en textes anciens et documents exhumés de l'université Fudan (dir.), *Chutu wenxian yu gu wenzi yanjiu* 出土文獻與古文字研究, n° 4, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2011.
- Fujieda Akira 藤枝晃 défendait déjà cette idée dans son *Monji no bunkashi* 文字の文化史 (Histoire culturelle de l'écrit), Tōkyō, Iwanami shoten, 1971.
- Fujii Jōji 藤井讓治, Sugiyama Masaaki 杉山正明, Kinda Akihiro 金田章裕 (dir.), *Daichi no shōzō: ezū, chizu ga kataru sekai* 大地の肖像：絵圖・地圖が語る世界 (Portrait de la Terre: le monde tel que décrit par les peintures et les cartes), Kyōto, Kyōto Daigaku Gakujutsu Shuppankai, 2007.
- Gai Shanlin 蓋山林, « Wu Huwu yinshan yanhua zuozhe » 巫・胡巫・陰山岩畫作者 (Les *wu*, les *wu* chez les barbares, les artistes des images pariétales des monts Yin), *Neimenggu shiyuan xuebao* (zhexue shehui kexueban) 內蒙古師院學報（哲學社會科學版）, n° 4, 1982.
- Ge Zhaoguang 葛兆光, « Sixiangshi shiye zhong de kaogu yu wenwu » 思想史視野中的考古與文物 (Archéologie et biens culturels en histoire de la pensée), *Wenwu* 文物, 2000.
- Ge Zhaoguang, « Shanhaijing, Zhigongtu he lüxingji zhong de yiyu jiyi – Li Madou laihua qianhou Zhongguoren guanyu yiyu de zhishi ziyuan ji qi bianhua » 山海經、職貢圖和旅行記中的異域記憶——利瑪竇來華前后中國人關於異域的知識資源及其變化 (Traces de l'étranger au travers du *Livre des montagnes et des mers*, des *Illustrations des tributs* et des récits de voyageurs – les sources liées à la représentation chinoise mentale de l'étranger et ses évolutions à l'époque de l'arrivée de Matteo Ricci en Chine) in *Gudai Zhongguo de lishi, sixiang yu zongjiao*.

- Ge Zhaoguang, « Shenme keyi chengwei sixiangshi de ziliao » 什麼可以成爲思想史的資料? (Quelles sources peuvent servir de matériaux pour l'histoire de la pensée?), *Kaifang shidai* 開放時代, 2003.
- Ge Zhaoguang, « Sixiangshi shiye zhong de tuxiang » 思想史視野中的圖像 (Les images en histoire de la pensée), *Zhongguo shehui kexue* 中國社會科學, 2002.
- Ge Zhaoguang, « Zuowei sixiangshi de guyutu » 作爲思想史的古輿圖 (Les anciennes cartes des lieux carrossables en histoire de la pensée), in *Gudai Zhongguo de lishi, sixiang yu zongjiao* 古代中國的歷史、思想與宗教 (Histoire, pensée et religions dans l'antiquité chinoise), Beijing, Beijing shifan daxue chubanshe, 2006.
- Greatrex, Roger, *The Bowu Zhi: An Annotated Translation* (Skrifter utgivna av Föreningen för Orientaliska Studier 20), Stockholm, 1987.
- Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1992.
- Hu Baoguo 胡寶國, *Han Tang jian shixue de fazhan* 漢唐間史學的發展 (Le développement de l'histoire entre les Han et les Tang), Beijing, Shangwu yinshuguan, 2003.
- Hu Xinsheng 胡新生, « Lun Handai wugushu de lishi yuanyuan » 論漢代巫蠱術的歷史淵源 (Les origines historiques de l'art des wu sous les Han), *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究, 1997.
- Huang Huazhen 黃華珍, *Riben Naliang Xingfusi cang liang zhong guchaoben yanjiu: fu Jiang Zhouyi shulunja yiji, Jingdian shiwen, canjuan shuying* 日本奈良興福寺藏兩種古鈔本研究: 附〈講周易疏論家義記〉、〈經典釋文〉殘卷書影 (Étude de deux copies anciennes trouvées dans le Kōfukuji de Nara: fragments imprimés du *Jiang Zhouyi shulunja yiji* et du *Jingdian shiwen*), Beijing, Zhonghua shuju, 2011.
- Hudūd al-Ālam, « *The Regions of the World* »: *A Persian Geography*, 372 A.H.-982 A.D., 2^e ed., traduit (du perse) et expliqué par V. Minorsky, London, Luzac, 1970.
- Ikedo On 池田溫, « Tonkō » 敦煌, in *Seikai no rekishi* 世界の歴史 (Histoire mondiale), n° 6, *Higashi Ajia no henbō* 東アジア世界

- の變貌 (Les changements à l'œuvre en Asie orientale), Tōkyō, Chikuma shobō, 1961, initialement in *Tonkō monjo no sekai* 敦煌文書の世界 (Le monde des documents de Dunhuang), Tōkyō, Meicho Kankōkai, 2003.
- Isono Naohide 磯野直秀, *Nihon hakubutsushi nenpyō* 日本博物志年表 (Chronologie de l'histoire naturelle japonaise), Tōkyō, Heibonsha, 2002.
- Jao Tsung-I 饒宗頤, « Lishijia dui samanzhuyi ying chongxin zuo fansi yu jiantao – wu de xin renshi » 歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——“巫”的新認識 (Les historiens devraient repenser et réexaminer le shamanisme – pour une nouvelle compréhension des wu), *Zhonghua whenhua de guoqu xianzai yu weilai – Zhonghua shuju chengli bashi zhou nian lunwen ji* 中華文化的過去現在與未來——中華書局成立八十周年紀念論文集, Beijing, Zhonghua shuju, 1992.
- Jao Tsung-I, *Fuhao, chuwen yu zimu – Hanzi shu* 符號・初文與字母——漢字樹 (Signes, premiers caractères et lettres – l'arbre des caractères chinois), Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 2000.
- Jin Bingjun 金秉駿, « Ruhe jiedu Zhanguo Qin Han jian du zhong judou fuhao ji qi yu yuedu guocheng de guanxi » 如何解讀戰國秦漢簡牘中句讀符號及其與閱讀過程的關係 (Comment comprendre les signes de ponctuation sur les ouvrages sur lattes de bambou datant des Royaumes combattants, des Qin et des Han et leur rapport avec la lecture), *Jianbo* 簡帛, n° 4.
- Jin Chengyu 金程宇, *Yuwai Hanji congkao* 域外漢籍叢考 (Étude des ouvrages chinois découverts à l'étranger), Beijing, Zhonghua shuju, 2007.
- Jin Chengyu 金程宇, *Xijian Tang Song wenxian congkao* 稀見唐宋文獻叢考 (Étude de documents rares datant des Tang et des Song), Beijing, Zhonghua shuju, 2009.
- Junjirō, Takakusu, and Watanabe Kaigyoku. « Taishō shinshū daizōkyō. » *Taishō Issaikyō Kankōkai*, 1932.
- Kai-wing Chow, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

- Kalinowski, Marc, *Cosmologie et divination en Chine ancienne. Le Compendium des cinq agents* (Wuxing dayi, VI^e siècle), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991.
- Kawase Kazuma 川瀬一馬, *Shoshigaku nyūmon* 書誌學入門 (Rudiments de bibliographie).
- Koizumi Enjun 古泉圓順, *Hōyōshō* 寶要抄 (Le Hōyōshō), version avec explications, *Kyō'u* 杏雨, n° 5, 2002.
- Lai Guolong 來國龍, « Lun Zhanguo Qin Han xieben wenhua zhongwen ben de liudong yu guding » 論戰國秦漢寫本文化中文本的流動與固定 (Mutabilité et permanence des textes chinois issus de la culture écrite des Royaumes combattants, des Qin et des Han), *Jianbo* 簡帛, n° 2, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2007.
- Lewis, Mark Edward, *Writing and Authority in Early China*, New York, State University of New York Press, 1999.
- Li Dehui 李德輝, « Lun Han Tang liang Song hingji de yuanyuan liubian » 論漢唐兩宋行記的淵源流變 (Le changement des origines des récits de voyage datant des Han, des Tang et des Song), *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 2010.
- Li Dehui 李德輝, *Jin Tang liang Song xingji jijiao* 晉唐兩宋行記輯校 (Compilation révisée de récits de voyage datant des Jin, des Tang et des Song, Shenyang, Liaohai chubanshe, 2009.
- Li Jianguo 李劍國, *Tangqian zhiguai xiaoshuo shi* 唐前志怪小說史 (Histoire des romans fantastiques avant les Tang, édition révisée), Tianjin, Tianjin jiaoyu chubanshe, 2005.
- Li Jianmin 李建民, « Fangshu shi yanjiu chuyi » 方術史研究芻議 (Mon humble avis sur la recherche en histoire des arts occultes), in *Fangshu yixue lishi* 方術・醫學・歷史 (Arts occultes, médecine, et histoire), Taibei, Nantian shuju, 2000.
- Li Ling 李零, *Jianbo gushu yu xueshu yuanliu* 簡帛古書與學術源流 (Anciens textes sur bambou et soie et l'origine et le développement de la discipline concernée), Beijing, Sanlian shudian, 2004.
- Li Ling 李零, *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考 (Étude des arts occultes chinois, version révisée), Beijing, Dongfang chubanshe, 2001.

- Li Mengtao 李孟濤, « Shitan shuxiezhe de shizi nengli ji qi dui liuchuan wenben de yingxiang » 試探書寫者的識字能力及其對流傳文本的影響 (Essai sur la littérature des écrivains et son influence sur la diffusion des ouvrages), *Jianbo* 簡帛, n° 4.
- Liang Qichao 梁啟超, « Xue yu shu » 學與術 (Théories et techniques), *Guofeng bao* 國風報, 16 juin 1911.
- Liang Qichao 梁啟超, « Yinyang wuxing shuo zhi laili » 陰陽五行說之來歷 (Histoire de la doctrine du yinyang et des cinq éléments), *Gushi bian* 古史辨, volume 5, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1982.
- Liu Yuan-ju 劉苑如, « Yuwang chenshi/jingnei penglai – Shiyiji de Zhongguo tuxiang » 欲望塵世/境內蓬萊——〈拾遺記〉的中國圖像 (Les désirs du monde d'ici-bas/d'un paradis sur terre – les images de la Chine dans le Shiyiji), Li Fengmao 李豐楙, Liu Yuan-ju (dir.), *Kongjian, diyu yu wenhua – Zhongguo wenhua kongjian de shuxie yu chanshi* 空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋 (Espace, lieux et culture: écriture et explication de l'espace culturel chinois), Taibei, Zhongyanyuan Zhongguo wen-zhe yanjiusuo, 2002.
- Liu Yuan-ju, *Chaoxiang shenghuo shijie de wenxue shuanshi – Liuchao zongjiao xushu de shenti shijian yu kongjian shuxie* 朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫 (Exégèse littéraire en direction du monde des vivants – la pratique corporelle et l'écriture de l'espace dans le récit religieux sous les Six Dynasties), Taibei, Xinwenfeng chubanshe, 2010.
- Lu Yang 陸揚, « Xifang Tangshi yanjiu gaiguan » 西方唐史研究概觀 (Aperçu des études occidentales sur l'histoire des Tang), in Zhang Haihui 張海惠 (dir.), *Beimei zhongguoxue yanjiu — gaishu, zhuanji ji ziyuan* 北美中國學——研究概述與文獻資源 (Sinologie en Amérique du Nord – recherches et ressources documentaires), Beijing, Zhonghua shuju, 2010.
- Luo Guowei 羅國威, « Riben xinchu guchao Wenxuan jizhu — Nandu fu canjuan kao » 日本新出古鈔〈文選集注・南都賦〉殘卷考 (Étude des fragments d'un exemplaire découvert au Japon

- d'une version annotée de l'*Anthologie de la littérature* — Fu de Nandu), *Wenshi* 文史, 2006.
- Mair, Victor H., « Old Sinitic *Mʷag, Old Persian Maguš, and English “Magician” », *Early China*, Vol. 15, 1990.
- Matsumoto Yukio 松本幸男, « *Resshi no setsuwa to Chō Ka Hakubutsushi* » 〈列子〉の説話と張華〈博物志〉 (Les histoires du *Liezi* et le *Bowuzhi* de Zhang Hua), *Ritsumeikan bungaku* 立命館文學, n° 508, 1988.
- McDermott, Joseph P., *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2006.
- McDermott, Joseph P., *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China*, trad. He Chaohui 何朝暉, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2009.
- McKenzie, D. F., *Bibliography and the Sociology of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Minaguchi Motoki 水口幹記, *Nihon kodai kanji juyō no shiteki kenkyū* 日本古代漢籍受容の史的研究 (Étude de l'histoire de la réception des ouvrages chinois dans l'antiquité japonaise), Tōkyō, Kyūkosho, 2005.
- Minaguchi Motoki, Chen Xiaofa 陳小法, « *Riben suochang tangdai yishu tiandi ruxiang zhi lueshu* » 日本所藏唐代佚書〈天地瑞祥志〉略述 (Description de l'ouvrage des Tang Traité des présages du ciel et de la terre disparu en Chine et conservé au Japon), *Wenxian* 文獻, 2007.
- Miyake Tetsujō 三宅徹誠, 〈Gengukyo〉 sho hon hikaku kenkyū — Tonkō hon to Nihon ko shakyo hon o chūshin ni 〈賢愚經〉諸本比較研究——敦煌本と日本古寫經本を中心に (Étude comparée du Sūtra du sage et de l'idiot – exemplaire de Dunhuang et ancien ouvrage japonais), *Bokyo bunken to bungaku* 佛教文獻と文學 (Documents et littérature bouddhistes), Tōkyō, Kokusai Bukkyōgaku Daigakuin Daigaku Gakujutsu Furontia Jikkō Iinkai, 2008.
- Mo Junqing 莫俊卿, « *Yuewu jibu yuanliu kao* » 越巫雞卜源流考 (Étude des origines de la divination par les os de poulet de la

- région du Yue), *Zhongnan minzu xueyuan xuebao (shehui kexue)* 中南民族學院學報 (社會科學), 1986.
- Mori Shikazō 森鹿三, « Jin'no hon he shosai yakuhin ni tsuite » 神農本草經所載藥品について (Sur les remèdes présentés dans le Traité de pharmacopée de Shennong), initialement in *Tōhō gakuho* 東方學報, n° 25, 1954. Nous nous sommes ici appuyés sur la version publiée dans *Honzōgaku kenkyū* 本草學研究 (Étude des traités de pharmacopée), Ōsaka, Takeda kagaku shinkō zaidan Kyō-u shōku, 1999.
- Murakami Yōichirō 村上陽一郎, « Kōjō kara mōichido gekijō e » 工場からもう一度劇場へ (Une nouvelle fois, de l'usine au théâtre), *Gendai shisō* 現代思想, vol. 13, n° 2 *Tokushū: Hakubutsugaku no susume* 特集: 博物學のすすめ (Hors-série: recommandations de lecture en histoire naturelle), février 1985.
- Nakamura Fusetsu 中村不折, *Uki shutsudo bokuho shohou genryuukou* 禹域出土墨寶書法源流考 (Étude de l'origine des styles d'antiques calligraphies exhumées en Chine), tome 1, Tōkyō, Tōzai Shobō, 1927. trad. Li Defan, Beijing, Zhonghua shuju, 2003.
- Nakamura Keiko 中村桂子, « Seibutsugaku wa honshitsu ni hakubutsugaku » 生物學は本質に博物學 (La biologie est fondamentalement de l'histoire naturelle), *Gendai shisō* 現代思想, vol. 13, n° 2 *Tokushū: Hakubutsugaku no susume* 特集: 博物學のすすめ, 1985.
- Nakamura Shōhachi 中村璋八, « Tenchi zuisho shi ni tsuite » 天地瑞祥志について (Du Traité des présages du ciel et de la terre), *Nihon onmyōdō sho no kenkyū* 日本陰陽道書の研究 (Étude des ouvrages japonais sur l'onmyōdō) [version augmentée], Tōkyō, Kyūkosho, 1985.
- Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Paris, Puf, 1976.
- Nishibayashi Shōichi 西林昭一 (rév.), Groupe d'étude sur les traces écrites dans l'Ouest chinois 西域書跡考察團, *Hon no Shiruku Rōdo* 書のシルクロード (La route de la Soie des livres), Kyōto, Ryūen shoten, 1997.

- Nugent, Christopher, « Literary Collections in Tang Dynasty China », *T'oung Pao*, Vol. 93, 2007.
- Nugent, Christopher, *Manifest in Words, Written on Paper: Producing and Circulating Poetry in Tang Dynasty China*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2011.
- Ōba Osamu 大庭修, trad. Xu Shihong 徐世虹, « Mujian zai shijie geguo de shiyong yu Zhongguo mujian xiang zhi de bianhua » 木簡在世界各國的使用與中國木簡向紙的變化 (L'utilisation des lattes en bois dans différents pays du monde et le passage en Chine des lattes en bois au papier), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 4, Beijing, Zhonghua shuju, 2001.
- Okada Jō 岡田譲 (et al., dir.), *Bunkazai kōza — Nihon no bijutsu* 文化財講座 日本の美術 (Conférences sur les biens culturels – les beaux-arts japonais), n° 15, *Tenseki* 典籍 (Anciens livres) II, Tōkyō, Daiichi Hōki Shuppan Kabushiki Kaisha, 1983.
- Okazaki Hisaji, dir., Tōkyō, Yūshōdō, 2001.
- Ōta Shōjirō 太田晶二郎, « Tenchi zuishō shi ryakusetsu – tsuke tari, sho hiku no tōrei itsubun » 〈天地瑞祥志〉略説——附けたり、所引の唐令佚文 (Sur le *Traité des présages du ciel et de la terre* – usage et citation des manuscrits perdus composés sous les Tang), originellement publié dans *Tōkyō Daigaku Shiryō Hensanjo hō* 東京大學史料編纂所報, n° 7, 1972.
- Owen, Stephen, « The Manuscript Legacy of the Tang: The Case of Literature », *HJAS*, Vol. 67, No. 2, 2007.
- Pinner, H. L., *The World of Books in Classical Antiquity*, Leiden, A. W. Sijthoff, 1958.
- Qian Cunxun, *Shu yu zhubo: Zhongguo gudai de wenzi jilu*, 2006.
- Qian Cunxun 錢存訓, *Shu yu zhubo: Zhongguo gudai de wenzi jilu* 書於竹帛：中國古代的文字記錄 (Écrire sur des lattes de bambou et de la soie : les traces écrites en Chine ancienne), Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 2006.
- Rochat de La Vallée, Élisabeth, *La symbolique des nombres dans la Chine traditionnelle*. Desclée de Brouwer, 2018.

- Rong Xinjiang 榮新江, « Cong Hetian chutu Lanting muben kan Zhongguo wenhua zai xiyu de liuchuan » 從和田出土〈蘭亭〉摹本看中國文化在西域的流傳 (La diffusion de la culture chinoise dans les régions occidentales au prisme des exemplaires du *Pavillon des orchidées* exhumés à Khotan »), 4^e conférence des recherches menées sur la Chine médiévale à l'université Fudan, département d'histoire de l'université de Fudan, 5 novembre 2010.
- Rong Xinjiang 榮新江, « Kanshi Gaochang wangguo yu Rouran, xiyu de guanxi » 闐氏高昌王國與柔然、西域的關係 (Les relations entre le royaume de Gaochang des Kan, les Rouran et les régions occidentales), *Lishi yanjiu* 歷史研究, 2007.
- Rong Xinjiang 榮新江, *Jiuzhou xuekan* 九州學刊, vol. 6, n° 4, Dunhuangxue zhuanhao 敦煌學專號 (Numéro spécial sur les études de Dunhuang), 1995.
- Rong Xinjiang 榮新江, *Sui Tang Chang'an: xingbie, jiyi ji qita* 隋唐長安：性別、記憶及其他 (La Chang'an sous les Sui et les Tang : sexe, mémoire et autres), Hong Kong, Sanlian shudian, 2009.
- Rong Xinjiang 榮新江, Yu Xin 余欣, « Tonkō shahon shingi benbetsu — Hōjin no kōjita “yugashidjiron” no gakusei ni yoru hikki o chūshin to shite » 敦煌寫本真偽弁別示例——法成の講じた〈瑜伽師地論〉の學生による筆記を中心として (Vérification de l'authenticité des manuscrits de Dunhuang: étude des notes d'un élève sur le *Yogacarabhumi sastra* expliqué par le moine Facheng), Ishizuka Harumichi Kyōju Taishoku Kinenkai 石塚晴通教授退職紀念會, *Nihongaku, Tonkōgaku, kanbun kundoku no shintenkai* 日本學・敦煌學・漢文訓讀の新展開 (Nouvel essor des études japonaises, des études de Dunhuang et de l'étude de la prononciation des caractères chinois), Tōkyō, Kyūkosho, 2005.
- Sakede Yoshinobu 坂出祥伸, « Hōjutsu-den no seiritsu to sono seikaku » 方術傳の成立とその性格 (L'écriture du chapitre sur les arts occultes et sa nature), Yamada Keiji 山田慶兒 (dir.), *Chūgoku no kagaku to kagakusha* 中國の科學と科學者 (Les sciences et les scientifiques chinois), Kyōto, Kyōto Daigaku Jinbun Kagaku Kenkyūjo, 1978.

Sakede Yoshinobu 坂出祥伸, version révisée in *Chūgoku kodai no senpō: gitsutsu to jujutsu no shūhen* 中國古代の占法——技術と咒術の周邊 (La divination en Chine antique: techniques et envoûtements), Tōkyō, Kenbun Shuppan, 1991.

Sasaki Satoshi 佐佐木聰, « P.2682 Baize jingguai tu zaikao » P. 2682 <白澤精怪圖>再考 (P.2682 – nouvelle étude sur *Livre illustré des esprits et démons du marais blanc*), 17^e atelier d'études communes en histoire de la Chine antique à l'université de Fudan, 3 novembre 2010.

Shaughnessy, Edward, *Rewriting Early Chinese Texts*, New York, State University of New York Press, 2006.

Shen Weirong 沈衛榮, « Wo de xin zai nali » 我的心在哪裡 (Où mon âme se trouve-t-elle?), *Xizang lishi he fojiao de yuwenxue yanjiu* 西藏歷史和佛教的語文學研究 (Étude linguistique de l'histoire et du bouddhisme tibétain), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2010.

Shi Zhouren 施舟人 (Kristofer Schipper), « Wenhua jiyinku – guanyu wenshixue de zuoyong yu qianjing » 文化基因庫——關於文史學的作用與前景 (Dépôt génétique culturel – le rôle et les perspectives des recherches sur la littérature et l'histoire), in *Zhongguo wenhua jiyinku* 中國文化基因庫, Beijing daxue chubanshe, 2002.

Shizunaga Takeshi 靜永健, « Cong guchaojuan lai kan Ping'an wenren dui hanji de yuedu fangshi » 從古抄卷來看平安文人對漢籍的閱讀方式 (Les indices que donnent les copies anciennes sur la lecture des ouvrages chinois par les lettrés de l'ère Heian), in Shizunaga Takeshi, Chen Chong 陳翀, *Hanji dong jian ji Ricang guwenxian lin kaogao* 漢籍東漸及日藏古文獻論考稿 (Essai sur le voyage vers l'est des ouvrages chinois et sur les documents anciens trouvés au Japon), Beijing, Zhonghu shuju, 2011.

Sun Yirang 孫詒讓, Zhaiyi 札迺 (Notes), annotations de Liang Yunhua 梁運華, Beijing, Zhonghua shuju, 1989.

Suzuki Masahiro 鈴木正弘, Dan kōji sen *Kitado roku ni tsuite – tō makki no reinan ni kansuru hakubutsugaku teki chojutsu* 段公路撰〈北戸録〉について——唐末期の嶺南に關する博物學的

- 著述 (*Récits des Beihu* par Duan Gonglu: écrits d'histoire naturelle du Lingnan à la fin des Tang), *Risshō shigaku* 立正史學 n° 79, 1996.
- Takayama Hiroshi 高山宏, « Shibutsu no kagaku » 死物の科学 (La science des choses mortes), *Gendai shisō* 現代思想, vol. 13, n° 2 *Tokushū: Hakubutsugaku no susume* 特集: 博物學のすすめ, 1985.
- Takeda Masaya 武田雅哉 sur le travail de Berthold Laufer. Cf. « Itsudatsu o yoru ko bu hakubutsugaku » 逸脱をよるこぶ博物學 (En partant d'une histoire naturelle élémentaire), Berthold Laufer ベルトルト・ラウファー, *Sai to ikkakujū* サイト一角獣 (Rhinocéros et licorne), traduction de Takeda Masaya, Tōkyō, Hakuhinsha, 1992.
- Takeda Tokimasa 武田時昌, « Shisōshi teki apurōchi ni yoru Chūgoku hakubutsugaku kenkyū no kokoromi » 思想史的アプローチによる中國博物學研究の試み (Approche de l'histoire naturelle chinoise par l'histoire intellectuelle), Kobayashi Seiichi 小林清市, *Chūgoku hakubutsugaku no sekai: Nanpou soumoku-jou, seimin youjutsu o chuushin ni* 中國博物學の世界: <南方草木狀>、<齊民要術>を中心に (Le monde vu par l'histoire naturelle chinoise: étude concentrée sur *Catalogue des plantes du Sud et Principales techniques pour le bien-être du peuple*), Tōkyō, Nōsan gyoson bunka kyōkai, 2003.
- Tang Changru 唐長孺, « Nanbeichao qijian xiyu yu Nanchao de ludao jiaotong » 南北朝期間西域與南朝的陸道交通 (Communication terrestre entre les régions occidentales chinoises et les dynasties du Sud pendant la période des dynasties du Nord et du Sud), in *Wei Jin Nanbeichao shilun shiyi* 魏晉南北朝史論拾遺 (Ajouts à l'histoire des dynasties Wei, Jin et du Nord et du Sud), Beijing, Zhonghua shuju, 2011.
- Tomita Itaru 富谷至, *Mokkan, chikukan no kataru Chūgoku kodai: shoki no bunkashi* 木簡・竹簡の語る中國古代: 書記の文化史 (La Chine antique des ouvrages sur bois et lattes de bambou: histoire culturelle des supports servant à l'écriture), Tōkyō, Iwanami shoten, 2014.

- Tong Ling 童嶺, « Liuchao shidai guleishu Diaoyu ji canjuan kao » 六朝時代古類書〈琬玉集〉殘卷考 (Étude des fragments de l'encyclopédie *Diaoyu ji* datant de l'époque des Six Dynasties), *Yuwai Hanji yanjiu jikan* 域外漢籍研究集刊, n° 6, Beijing, Zhonghua shuju, 2010.
- Tsien Tsuen-hsuei, *Science and Civilisation in China*, vol. 5, *Chemistry and Chemical Technology, part I: Paper and Printing*, Cambridge University Press, 1985.
- Ueno Masuzō 上野益三, *Nihon hakubutsugakushi* 日本博物學史 (Histoire des sciences naturelles au Japon, édition complétée), Tōkyō, Heibonsha, 1986.
- Ueno Masuzō, *Hakubutsugakushi ronshū* 博物學史論集 (Série sur l'histoire des sciences naturelles), Tōkyō, Yasakashobō, 1984.
- Wang Guoliang 王國良, *Hanwu dongming ji yanjiu* 漢武洞冥記研究 (Étude de Hanwudi à l'épreuve des arcanes), Taibei, Wenshizhe chubanshe, 1989.
- Wang Mingming 王銘銘, « Zuowei shijie tushi de tianxia » 作為世界圖式的“天下” (La notion de *tianxia* comme schéma du monde), in *Xixue Zhongguohua de lishi kunjing* 西學“中國化”的歷史困境 (Les difficultés historiques liées à la « sinisation » des sciences occidentales), Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2005.
- Wang Yao 王瑤, « Xiaoshuo yu fangshu » 小說與方術 (Romans et arts occultes), in *Zhonggu wenxue shilun* 中古文學史論 (De l'histoire de la littérature en Chine médiévale), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 1986.
- Wang Yiliang 王貽樑, *Mutianzi zhuan huijiao jishi* 穆天子傳匯校集釋 (Explications et notes sur *Chronique du roi Mu*), Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 1994.
- Wang Zijin 王子今, « Liang Han de yuewu » 兩漢的“越巫” (Les *wu* de la région du Yue sous les deux dynasties des Han), *Nandu xuetan* (Renwen shehui kexue xuebao) 南都學壇 (人文社會科學學報), n° 25-1, 2005.

- Wang Zijin, « Xi Han Chang'an de Huwu » 西漢長安的“胡巫” (Les *wu-barbares à Chang'an sous les Han occidentaux*), *Minzu yanjiu* 民族研究, 1997.
- Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006.
- Xiao Dongfa 蕭東發 (dir.), *Cong jiaguwen dao E-publications – kuayue sanqian nian de Zhongguo chuban* 從甲骨文到 E-publications——跨越三千年的中國出版 (Des inscriptions sur os et écailles aux e-publications – trois mille ans d'histoire de l'édition chinoise), Beijing, Waiwen chubanshe, 2009.
- Xiao Ji 蕭吉, *Wuxing da yi* 五行大義 (Compendium des cinq agents), voir Nakamura Shōhachi 中村璋八, éd., *Gogyō taigi kōchū* 五行大義校註 (Notes sur le *Compendium des cinq agents*), ouvrage de la collection Honokuni bunko 穗久邇文庫, Tōkyō, Kyūko sho'in, rééd. augmentée, 1998.
- Xu Qianshi 徐前師, *Tang xieben Yupian jiaoduan zhuben shuowen* 唐寫本玉篇校段注本說文 (Réviser le *Shuowen* annoté par Duan au regard du *Yupian* manuscrit des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008.
- Yamada Keiji 山田慶兒, « Zengen » 前言, « Honzō ni okeru bunrui no shisō » 本草における分類の思想 (La catégorisation à l'œuvre dans les traités de pharmacopée), Yamada Keiji (dir.), *Higashi Ajia no honzō to hakubutsugaku no sekai* 東アジアの本草と博物學の世界 (Les traités de pharmacopée de l'Asie orientale et le monde selon l'histoire naturelle), Kyōto, Shibunkaku, 1995.
- Yamada Toshiaki 山田利明, « Tankai fukei no seishi: Gokanjo “hōjutsuden” no tetsugaku » 誕怪不經の正史：〈後漢書〉方術傳の哲學 (Des annales très étranges: la philosophie derrière le chapitre sur les arts occultes de l'*Histoire des Han postérieurs*), *Chūgoku kenkyū shūkan* 中國研究集刊, n° 21, 1997.
- Yamazaki Makoto 山崎誠, *Jōren'in Ken'i sen Hōyōshō ni tsuite* 成蓮院兼意撰〈寶要抄〉について (Le *Hōyōshō* du moine Ken'i du monastère Jouren'in), version avec traduction, *Hiroshima jōshi daigaku bungakubu kyō* 廣島女子大學文學部紀要, n° 22, 1986.
- Yao Chongxin 姚崇新, « Tangdai Xizhou de yixue jiaoyu yu yiliao shijian – Tangdai Xizhou de jiaoyu zhi san » 唐代西州的醫學

- 教育與醫療實踐——唐代西州的教育之三 (Éducation médicale et pratique des traitements médicaux à Xizhou sous les Tang – l'éducation à Xizhou sous les Tang (III)), in *Zhonggu yishu zongjiao yu xiyu lishi lungao* 中古藝術宗教與西域歷史論稿 (Essai sur l'art et la religion à l'époque médiévale et sur l'histoire des régions occidentales), Beijing, Shangwu yinshuguan, 2011.
- You Ziyong 游自勇, « Qian yan » 前言 (Préface), *Xijian Tangdai tianwen shiliao san zhong* 稀見唐代天文史料三種 (Trois rares documents historiques datant des Tang et traitant d'astronomie), Beijing, Guojia tushuguan chubanshe, 2011.
- Yu Xin 余欣, Zhong Wumo 鍾無末, « Bowuxue de zhongwan Tang tujing: yi Beihulu de yanjiu wei zhongxin » 博物學的中晚唐圖景：以〈北戶錄〉的研究為中心 (L'histoire naturelle au milieu et à la fin des Tang à partir d'une étude du *Beihulu*), *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 2015.
- Yu Xin, 余欣, « Tang Song zhi ji Dunhuang funü jieshe yanjiu – yi yi jia nürenshe shetiao wenshu kaoshi wei zhongxin » 唐宋之際敦煌婦女結社研究——以一件女人社社條文書考釋為中心 (Étude des sociétés féminines existant à Dunhuang sous les Tang et les Song – le cas d'un texte émanant d'une de ces sociétés), *Renwen xuebao* 人文學報 (Journal de sciences humaines de l'université Toritsu de Tōkyō), n° 325, 2002.
- Yu Xin 余欣, « Tulufan yanghai chutu Gaochang zaoqi xieben Yizazhan yanjiu » 吐魯番洋海出土高昌早期寫本〈易雜占〉研究 (Étude du manuscrit *Divination à partir de notes sur le Livre des mutations* datant du début de la période Gaochang trouvé dans le quartier de Yanghai à Turfan) [co-écrit avec Chen Hao 陳昊], *Dunhuang Tulufan yanjiu* 敦煌吐魯番研究, vol. 10, Shanghai Shanghai guji chubanshe, 2007.
- Yu Xin 余欣, *Zhonggu yixiang: xieben shidai de xueshu xinyang yu shehui* 中古異相：寫本時代的學術、信仰與社會 (Signes extraordinaires en Chine médiévale: érudition, croyance et société à l'époque des manuscrits), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2011.

- Yu Yingshi 余英時, *Wenshi chuantong yu wenhua chongjian* 文史傳統與文化重建 (Reconstruire les traditions littéraire et historique et la culture), Beijing, Sanlian shudian, 2004.
- Yu Yue 俞樾, *Gushu yi yi juli* 古書疑義舉例 (Doutes que l'on peut avoir face à des ouvrages anciens), in Yu Yue et al., *Gushu yi yi juli wuzhong* 古書疑義舉例五種, Beijing, Zhonghua shuju, 1956.
- Yuan Ke 袁珂 (notes), *Shanhaijing jiaozhu* 山海經校注 (Version révisée et annotée du Livre des montagnes et des mers), Chengdu, Bashu shushe, 1993.
- Zhang Guangda 張廣達, « Daoli Bangguozhi qianyan » 道里邦國志前言 (Introduction au Livre des Routes et des Royaumes), Ibn Khordadbeh 伊本·胡爾達茲比赫, trad. Song Xian 宋峴, *Daoli Bangguo zhi* 道里邦國志 (Livre des Routes et des Royaumes), Beijing, Zhonghua shuju, 1991.
- Zheng Yan 鄭巖, Wang Rui 王睿 (dir.), *Liyi zhong de meishu – Wu Hong Zhongguo gudai meishu shiwen bian* 禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編 (Beaux-arts dans les rituels – Recueil de Wu Hong sur l'histoire des beaux-arts dans l'antiquité chinoise), Beijing, Sanlian shudian, 2005.
- Zhu Yuanqing 朱淵清, « Wei Jin bowuxue » 魏晉博物學 (L'histoire naturelle sous les Wei et les Jin), *Huadong shifan daxue xuebao* (zhexue shehui kexuebao) 華東師範大學學報 (哲學社會科學版), vol. 32 n° 5, septembre 2000.

Les travers de l'historiographie

L'héritage des ouvrages classiques : cas du Hanshu

Les chercheurs travaillant à partir d'ouvrages historiographiques reprennent souvent les paradigmes des chercheurs en historiographie, privilégiant de ce fait l'étude de la pensée historiographique, du développement de cette discipline, du système consacrant les historiens officiels, du style à l'honneur dans les compilations d'ouvrages historiques, des descriptions et des enquêtes menées en étude des sources historiques et en étude des chroniques et des archives historiques¹. Ce cadre de recherche, dans lequel le développement de la seule discipline historiographique est pris en compte, débouche à nos yeux sur une historiographie « introvertie ». À l'inverse, on peut placer l'historiographie en regard d'autres traditions culturelles, comme l'étude des Classiques, la poésie, le roman, et mettre au jour l'influence que ces différents genres et disciplines ont pu avoir les uns sur les autres ainsi que sur les liens qu'ils ont entretenu entre eux, en s'interrogeant notamment sur la portée culturelle et politique des changements dans les méthodes d'annotation, de l'essor des compilations d'histoire individuelles, de la multiplication des théories historiques, des biographies non officielles, des registres généalogiques et des monographies locales,

1. L'ouvrage classique de Jin Yufu 金毓黻, *Zhongguo shixue shi* 中國史學史 (Histoire de l'historiographie chinoise, Beijing, Shangwu yinshu guan, 2007), celui de Qu Lindong 瞿林東, *Zhongguo shixue shigang* 中國史學史綱 (Panorama historique de l'historiographie chinoise, 2^e édition, Beijing, Beijing chubanshe, 2005), souvent utilisé comme manuel, ainsi que celui qui a été publié sous la direction de Xie Baocheng 字, *Zhongguo shixue shi* 中國史學史 (Histoire de l'historiographie chinoise, Beijing, Shangwu yinshu guan, 2006) rentrent tous dans cette catégorie.

ainsi que sur la différence entre les pratiques historiographiques du Nord et du Sud². Nous qualifions cette pratique-là d'historiographie « extravertie ». Il va sans dire que ces deux tendances ont chacune leur importance et qu'elles ont l'une comme l'autre donné lieu à une grande richesse de travaux.

Reste que, fondamentalement, nous sommes partisan d'étudier les documents archéologiques de manière à embrasser du regard de nouveaux territoires et de déplacer l'axe à ce jour majoritairement orienté sur l'historiographie et la documentation vers l'étude de ce qui a été responsable de la production de connaissances, de leur diffusion et de leur utilisation.

Notre paradigme général de recherche est celui d'une étude menée sur le thème de l'historiographie dans le cadre de l'histoire sociale et intellectuelle. Dans cet article précis, nous nous interrogerons à partir de documents et inscriptions funéraires datant des Tang exhumés à Dunhuang et Turfan sur la diffusion du *Hanshu* 漢書 (Histoire des Han) et sur l'empreinte laissée par ce livre — non pour en apprendre plus sur cet ouvrage en tant que tel ou pour faire avancer l'histoire de l'historiographie chinoise, mais pour réaliser une expérience d'histoire sociale et intellectuelle sur la période médiévale chinoise et tenter de créer un cadre explicatif à partir de ce cas isolé. À l'époque des manuscrits, comment produisait-on des connaissances ? Comment les « consommait »-on ? Comment cela variait-il d'une catégorie d'ouvrage à une autre ? Comment ces savoirs intégraient-ils la scène culturelle et la vie quotidienne ? Comment des traditions intellectuelles se sont-elles formées et ont-elles évolué ? Voici ce qui nous intéresse.

2. Les confucianistes des Qing ont travaillé en ce sens ; pour des ouvrages plus récents, voir Hu Baoguo 胡寶國, *Han Tang jian shixue de fazhan* 漢唐間史學的發展 (Développement de l'historiographie sous les dynasties des Han et des Tang), Beijing, Shangwu yinshu guan, 2003.

Diffusion des ouvrages historiographiques : fragments du *Hanshu* trouvés à Dunhuang et Turfan

Histoire académique

Les premiers documents découverts à Dunhuang à avoir été considérés par les chercheurs comme des ouvrages d'intérêt historiographique sont quatre ouvrages classiques, parmi lesquels figure évidemment le *Hanshu*. Dès 1917, Luo Zhenyu fait figurer dans son *Mingsha shishi guji congcan* 鳴沙石室古籍叢殘 (Recueil de textes anciens trouvés dans des sanctuaires de Mingsha) les fragments de la « Wang Mang zhuan » 王莽傳 (Biographie de Wang Mang), auxquels il joint une postface ; il s'agit là de la première étude critique de cet ouvrage³. Peu de temps après, Wang Zhongming 王重民 transcrit les manuscrits P.3669, P.3557, S. 2053, P.2485, P.2513 et P.2793, six fragments du *Hanshu* appartenant aux collections française et anglaise, et procède lui aussi à une entreprise de critique textuelle⁴. À la suite de quoi, pendant très longtemps, personne ne s'intéresse aux copies du *Hanshu* trouvées à Dunhuang et Turfan, si ce n'est à P.3669 et P.3557⁵, qui sont des copies du « Xingfa zhi » 刑法志 (Traité des lois pénales), incluses dans le *Hanshu*. En dehors de très courtes présentations, aucune publication traitant spécifiquement du sujet

3. Luo Zhenyu 羅振玉, *Mingsha shishi guji congcan* 鳴沙石室古籍叢殘 (Recueil de textes anciens trouvés dans des sanctuaires/chambres funéraires en pierre ? de Mingsha), in *Dunhuang shishi yishu bainian zhong* 敦煌石室遺書百廿種 (Cent vingt ouvrages trouvés dans les salles en pierre de Dunhuang), reproduction du *Dunhuang congkan chujī* 敦煌叢刊初集 (Premier recueil des collections de Dunhuang), Taibei, Xin wen feng chuban gongsi, 1985, p. 461-468.

4. Wang Zhongmin 王重民, *Dunhuang guji xulu* 敦煌古籍敘錄 (Notes des ouvrages classiques trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1979, p.76-82.

5. Yamamoto Tatsurō, « Tonkō hakken no daisoku gan'nen seki to kansho keihō kokorozashi – Pelliot shūshū kanbun bunsho 3557 gō 3669 gō » 敦煌發見の大足元年籍と漢書刑法志——ペリオ蒐集漢文書3557號、3669號 (Ouvrages découverts à Dunhuang datant de l'an 701 et Traité des lois pénales du *Hanshu* – documents en langue chinoise de la collection Pelliot P. 3557 et P.3669), in *Suzuki Shun Kyōju kanreki kinen Tōyō shi ronsō* 鈴木俊教授還暦記念東洋史論叢 (Essais sur les histoires orientale et occidentale publié par Suzuki Shūn à l'occasion de son soixantième anniversaire), Tōkyō, Suzuki Shun Kyōju Kanreki Kinenkai, 1964, p. 717-723.



Fig. 1: photos du document Ch 938 et des fragments de manuscrits de Dagu exhumés à Turfan conservés à la bibliothèque nationale de Berlin, avec au recto la « Biographie de Zhang Liang » du *Hanshu* et au verso le « Zhongni dizi liezhuan » des *Mémoires historiques* (photos fournies par Rong Xinjiang).



n'est parue⁶, jusqu'à ce que, très récemment, Jiang Xuewang 江學旺 publie un remarquable travail de classement et de correction d'exemplaires du *Hanshu*, à ce jour inégalé ; il a fourni une base documentaire solide à nos recherches⁷. Peu de temps après, ce fut au tour de Li Jinxiu 李錦繡 de produire un travail méticuleux sur le sujet⁸.

Du point de vue méthodologique, Rong Xinjiang 榮新江, qui a publié une étude sur les fragments du *Hanshu* exhumées à Turfan appartenant au fonds allemand, est le chercheur le plus novateur. Figurent en effet au recto du manuscrit Ch. 938 le chapitre 40 du *Hanshu*, « Zhang Liang zhuan » 張良傳 (Biographie de Zhang Liang), et au verso le chapitre 67 du *Shiji* 史記 (*Mémoires historiques*⁹), « Zhongni dizi liezhuan » 仲尼弟子列傳 (Biographies des disciples de Zhongni). La calligraphie lui a rappelé celle des planches 5(1) et 5(2) du *Saiiki kōko zufu* 西域考古圖譜 (Manuel illustré des explorations des régions occidentales), qui reproduit des illustrations d'ouvrages classiques. Malgré quelques menues différences, il lui a semblé que ces documents ne pouvaient qu'être issus d'un même manuscrit. Il les a donc fait restaurer et positionner à leur place originelle. À partir de là, il a constaté que s'il existait de nombreuses copies du *Hanshu*, il était extrêmement rare que figurent au recto et au verso d'un même manuscrit des extraits des *Mémoires historiques* et du *Hanshu*. De son point de vue, le fait que, depuis les dynasties des Han et des Wei, le *Hanshu* a la primeur par rapport aux *Mémoires historiques* nous donne un indice sur l'ordre dans lequel ces textes

6. Dans un chapitre intitulé « Shiseki » 史籍 (Ouvrages d'histoire), Ozaki Yasushi 尾崎康 présente huit copies du *Hanshu*, et avance l'hypothèse que les annotations anonymes de l'une d'entre elles pourraient être de la main de Jin Zhuo 晋灼 plutôt que de Cai Mo 蔡謨. Cette hypothèse mérite réflexion. Voir in Ikeda On 池田溫, *Kōza Tonkō* 講座敦煌 (Conférences sur Dunhuang), vol. 5 *Tonkō Kanbun bunken* 敦煌漢文文獻 (Documents de Dunhuang en langue chinoise), Tōkyō, Daitō Shuppansha, 1992, p. 306-324.

7. Jiang Xuewang 江學旺, *Dunhuang xieben zhengshi jijiao* 敦煌寫本正史輯校 (Compilation et étude de manuscrits d'histoire officielle trouvés à Dunhuang), rapport postdoctoral réalisé à l'université du Zhejiang, Hangzhou, Zhejiang daxue, 2003, p. 35-75.

8. Zhang Gong 張弓 (dir.), *Dunhuang dianji yu Tang Wudai lishi wenhua* 敦煌典籍與唐五代歷史文化 (Classiques de Dunhuang, culture et histoire sous les Tang et pendant les Cinq Dynasties), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2006, p. 351-366.

9. Édouard Chavannes, *Les Mémoires Historiques*, 6 vol., Adrien Maisonneuve, Paris, 1967.

ont été copiés. La découverte de documents anciens à Kucha et Turfan prouve quant à elle que ces écrits ont bel et bien été diffusés dans l'Ouest, et revêt à ce titre une importance capitale¹⁰.

L'excellent travail de ces chercheurs nous a permis de rédiger un article intitulé « Nouvelles perspectives sur le *Hanshu* », que nous avons soumis lors du colloque international sur les historiographies orientale et occidentale organisé par l'université de Salzbourg (Autriche). Nous y abordions le sujet des manuscrits du *Hanshu* et des documents archéologiques s'y rapportant ; cependant, contraint par le thème du colloque et le cadre linguistique, nous n'avons pas pu donner à cet item tout l'espace nécessaire¹¹. Nous focaliserons sur lui dans le présent texte, menant l'approche du point de vue de l'histoire sociale et intellectuelle. Nous commencerons par présenter chacun des manuscrits en question et par en proposer une analyse générale.

Présentation des manuscrits

80 TBI: 001 (a) « Chronique du règne de Han Wudi », Chronique des Han (*Hanji* – *Xiaowu huangdi ji* 漢紀 • 孝武皇帝紀)

Les résultats des découvertes effectuées entre octobre 1980 et juillet 1981 par le centre de conservation des biens culturels de Turfan lors de son travail de restauration et d'aménagement des grottes des mille Bouddhas de Bezeklik sont aujourd'hui conservés au musée de Turfan. D'après les photos en couleur originales¹² et les

10. Rong Xinjiang 榮新江, *Haiwai Dunhuang Tulufan wenxian zhijian lu* 海外敦煌吐魯番文獻知見錄 (Documents de Dunhuang et de Turfan conservés à l'étranger), Nanchang, Jiangxi jiaoyu chubanshe, 1997, p. 154-166 ; « Deguo Tulufan shoujipin zhong de hanwen dianji yu wenshu » 德國“吐魯番收集品”中的漢文典籍與文書 (Les classiques et documents en langue chinoise issus de “recueils de Turfan” conservés en Allemagne), *Huaxue* 華學, n° 3, Beijing, Zijincheng chubanshe, 1998, p. 312-315 ; *Shiji yu Hanshu* *Hanshu* – *Tulufan chutu wenxian zhaji zhi yi* 〈史記〉與〈漢書〉——吐魯番出土文獻札記之一 (*Mémoires historiques et Hanshu* – notes sur des documents découverts à Turfan), *Xinjiang shifan daxue xuebao* 新疆師範大學學報, vol. 25, n° 1, 2004, p. 41-43.

11. Yu Xin, “New Perspective on *Hanshu* *Hanshu*: The Paradigm of Chinese Standard History and the Early Contacts between China and Europe”, article présenté à la conférence “Ancient Historiography East and West: An Intercultural Dialog”, université de Salzbourg, 4-7 décembre 2006.

12. Nous sommes à cet égard redevables à Zhang Yongbing 張永兵 du bureau des biens culturels de Turfan et lui adressons toute notre gratitude.

retranscriptions de Liu Hongliang 柳洪亮¹³, voici ce que nous avons pu reconstituer :

1. ... les coutumes étaient proches de celles des Xi (?). Certains refusèrent...
2. ... La Bactriane n'était pas à l'époque un royaume unifié sous la bannière d'un seul souverain...
3. ... Xiumi *xihou* (prince), le deuxième s'appelle Shuang...
4. ... le quatrième s'appelle Zhendun *xihou*, le cinquième s'appelle...
5. ... □ ...

1. 息同俗，其餘小眾不
2. 大夏本無大君長，往
3. 休密翎侯，二曰雙
4. 四曰朕頓翎侯，五曰
5. □

Les archéologues ont vu en ce document un extrait des « Chroniques des régions occidentales » du *Hanshu* (*Hanshu – Xiyuzhuan* 漢書 • 西域傳)¹⁴, un avis auquel s'est rangé Liu Hongliang. Il importe ici de préciser que, si de nombreuses parties de ces chroniques semblent bien tirées du *Hanshu*, un style trop différent et des ellipses trop importantes plaident contre une attribution complète. Voici le texte original, dans le *Hanshu*, des « Chroniques des régions occidentales » :

Les grands Yuezhi étaient un peuple nomade qui suivait ses troupeaux dans leurs migrations, dont les coutumes étaient proches de celles des Xiongnu. Capables de mettre sur pied une armée de plus de cent mille guerriers archers, sûrs de leur force, ils méprisaient ces derniers. Ils vivaient dans la région comprise entre Dunhuang et les monts Qilian. Sous le règne de Modu Chanyu, les Xiongnu vain-

13. Liu Hongliang 柳洪亮, *Xin chu Tulufan wenshu ji qi yanjiu* 新出吐魯番文書及其研究 (Documents nouvellement découverts à Turfan et leur étude), Urumqi, Xinjiang renmin chubanshe, 1997, p. 127.

14. Tulufan diqu wenwu guanlisuo 吐魯番地區文物管理所 (Centre de conservation des biens culturels de Turfan), « Baizikelike qianfodong yizhi qingli jianbao » 柏孜克里克千佛洞遺址清理簡報 (Rapport de nettoyage des vestiges des grottes des mille Bouddhas de Bezeklik), *Wenwu* 文物, 1985, n° 8, p. 54-55.

quirent les Yuezhi; sous le règne de Laoshang Chanyu, ils tuèrent le chef Yuezhi et firent de son crâne une coupe. Dans sa fuite, le peuple Yuezhi passa par le Dayuan puis continua vers l'ouest, où il soumit et réduisit les Bactres à l'état de vassaux et établit sa capitale sur la rive nord de l'Oxus. Certains Yuezhi refusèrent d'émigrer et se réfugièrent chez les Qiang, dans les montagnes du Sud; ils furent par la suite appelés les « petits » Yuezhi.

La Bactriane n'était pas à l'époque un royaume unifié sous la bannière d'un seul souverain, chaque cité avait son dirigeant. Les Bactres craignant la guerre, ils se soumirent très rapidement aux Yuezhi. Les deux peuples étaient tous les deux des vassaux des Han. La Bactriane comptait cinq *xihou* (princes): Xiumi, qui avait établi sa capitale à Hemo, distante de 2841 *li* du protectorat des régions occidentales et de 7802 *li* de Yangguan; Shuangmi, qui avait établi sa capitale à Shuangmi, distante de 3741 *li* du protectorat et de 7782 *li* de Yangguan; Guishuang, qui avait établi sa capitale à Huzao, distante de 5940 *li* du protectorat et de 7982 *li* de Yangguan; Xidun, qui avait établi sa capitale à Bomao, distante de 5962 *li* du protectorat et de 8202 *li* de Yangguan; et Lifu, qui avait établi sa capitale à Gaofu, distante de 6041 *li* du protectorat et de 9283 *li* de Yangguan. Ces cinq princes étaient soumis aux grands Yuezhi¹⁵.

大月氏本行國也，隨畜移徙，與匈奴同俗。控弦十餘萬，故彊輕匈奴。本居敦煌、祁連間，至冒頓單于攻破月氏，而老上單于殺月氏，以其頭爲飲器，月氏乃遠去，過大宛，西擊大夏而臣之，都媯水北爲王庭。其餘小衆不能去者，保南山羌，號小月氏。

大夏本無大君長，城邑往往置小長，民弱畏戰，故月氏徙來，皆臣畜之，共稟漢使者。有五翎侯：一曰休密翎侯，治和墨城，去都護二千八百四十一里，去陽關七千八百二里；二曰雙靡翎侯，治雙靡城，去都護三千七百四十一里，去陽關七千七百八十二里；三曰貴霜翎侯，治護澡城，去都護五千九百四十里，去陽關七千九百八十二里，四曰胘頓翎侯，治薄茅城，去都護五千九百六十二里，去陽關八千二百二里；五曰離附翎侯，治高附城，去都護六千四十一里，去陽關九千二百八十三里。凡五翎侯，皆屬大月氏。

La phrase « la Bactriane n'était pas à l'époque un royaume unifié sous la bannière d'un seul souverain, chaque cité avait son dirigeant » est très clairement copiée des *Mémoires historiques* au

15. *Hanshu* *Hanshu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1962, p. 3890-3891.

chapitre « Chroniques de Dayuan » (*Shiji – Dayuan liezhuan* 史記 • 大宛列傳). En revanche, ce texte mentionne les cinq princes et la distance séparant leurs capitales du protectorat des régions occidentales et de Yangguan, ce que ne font pas les *Mémoires historiques*; du point de vue d'Edwin G. Pulleyblank, c'est parce qu'il aurait été enrichi des précisions apportées par Ban Chao 班超 après avoir été diffusé¹⁶. Quoi qu'il en soit, ce manuscrit ne provient pas d'un exemplaire complet des « Chroniques des régions occidentales » du *Hanshu* mais appartient à une version lacunaire. Manuscrits et ouvrages imprimés ne sont pas reproduits et diffusés de la même manière; par exemple, il n'existe pas à l'époque de forme fixe pour les manuscrits¹⁷, ce qui n'a rien de bien surprenant. Dans le cas présent, le problème n'est pas tant que le texte présente des différences avec d'autres, mais qu'il a été l'objet de coupes et d'adaptations minutieuses; il est donc assimilable à un de ces *yaochaoben* 要抄本 que nous avons déjà étudiés¹⁸. Peut-être ces *yaochaoben* virent-ils le jour à cause du contenu trop brouillon du *Hanshu*, difficile à comprendre et pour le copiste et pour le lecteur; les versions les plus appréciées en auraient donc été des versions abrégées. Ce texte a par la suite été reproduit dans l'ouvrage *Tulufan Bozekelike shiku chutu hanwen fojiao dianji* 吐魯番柏孜克里克石窟出土漢文佛教典籍 (Classiques bouddhistes en langue chinoise découverts dans les grottes de Bezeklik à côté de Turfan) avec pour intitulé « Jin xieben donghan Xun Yue Zhuan Qianhanji – Qianhan Xiaowu huangdi ji »

16. Edwin. G. Pulleyblank, « Chinese Evidence for the Date of Kaniska », in A. L. Basham (ed.), *Papers on the Date of Kaniska*, Leiden, E. J. Brill, 1968, p. 247-258.

17. Voir Jean-Pierre Drège, *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au x^e siècle)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991.

18. Les « yaochao » 要抄 sont des ouvrages composites qui ne reprennent que les éléments principaux du texte original en les réorganisant; ils sont une des formes rédactionnelles majoritaires en Chine médiévale. On trouve par exemple au sein des documents trouvés à Dunhuang le *Zhuza lüede yaochaozi yiben* 諸雜略得要抄子一本 et au sein des manuscrits chinois trouvés au Japon le *Xiang yaochao* 香要抄. Cf. Yu Xin 余欣, Chen Hao 陳昊, « Tulufan Yanghai chutu Gaochang zaoqi xieben Yizazhan wenshu kaoshi » 吐魯番洋海出土高昌早期寫本〈易雜占〉文書考釋 (Étude du Yizazhan, un manuscrit du début de la période Gaochang trouvé près de Yanghai dans la région de Turfan), *Dunhuang Turfan yanjiu* 敦煌吐魯番研究, vol. 10, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2007, p. 57-84.

晉寫本東漢荀悅撰《前漢紀·前漢孝武皇帝紀》(copie manuscrite datant des Jin de la biographie de Han Wudi tirée des Chroniques des Han antérieurs de l'auteur Xun Yue, des Han orientaux)¹⁹. Voici ce que donne l'édition originale après restauration :

Dans sa fuite, le peuple Yuezhi passa le Dayuan à l'ouest, puis soumit et réduisit les Bactres à l'état de vassaux. Il établit sa capitale sur les bords de l'Oxus. Les coutumes locales étaient similaires aux coutumes parthes. Certains Yuezhi refusèrent d'émigrer et se réfugièrent dans les montagnes du Sud ; ils furent par la suite appelés les « petits » Yuezhi. La Bactriane n'était pas à l'époque un royaume unifié sous la bannière d'un seul souverain, il existait de nombreux dirigeants locaux. Elle comptait cinq *xihou* (princes) : Xiumi, Shuangmi, Guishuang, Xidun et Gaofu²⁰.

月氏乃遠去，西過大宛，擊大夏而臣之。國都媯水，其土地與安息同俗。其餘小衆不能去者，保南山，號小月氏焉。大夏本無大君長，往往置小君長。有五翕侯：一曰（未）（休）密翕侯，二曰雙靡翕侯，三曰貴（霜）翕侯，四曰（肸頓）翕侯，五曰高附翕侯。

Notre texte correspond très exactement à celui des Chroniques des Han. En dépit des onze caractères manquants, on peut affirmer qu'il en est une copie.

Voici un extrait du chapitre 62 du *Hanshu* postérieurs, intitulé « Biographie de Xun Yue » (*Hou Hanshu – Xun Yue zhuan* 後漢書·荀悅傳):

L'empereur Han Xiandi aimait beaucoup lire les classiques. Il trouvait cependant le style de Ban Gu, auteur du *Hanshu*, laborieux, et peinait à lire cet ouvrage. Il ordonna donc à Xun Yue d'écrire une chronique de trente chapitres, la *Chronique des Han*, dans le style du *Zuozhuan*. Il ordonna également à ses ministres de fournir à Xun Yue pinceaux et lattes de bambou. L'ouvrage est rédigé dans un style

19. Xinjiang weiwuer zizhi qu tulufanxue yanjiuyuan 新疆維吾爾自治區吐魯番學研究院 (Centre de recherche des études de Turfan de la région autonome ouïghoure du Xinjiang), Wuhan daxue san zhi jiu shiji yanjiu suo 武漢大學三至九世紀研究所 (Institut de recherche de Wuhan sur la période du iii^e au ix^e siècle), *Tulufan Baizekelike shiku chutu hanwen fojiao dianji* 吐魯番柏孜克里克石窟出土漢文佛教典籍 (Classiques bouddhistes en langue chinoise découverts dans les grottes de Bezeklik à côté de Turfan), Beijing, Wenwu chubanshe, 2007, p. 330.

20. Xun Yue, Han ji 漢紀 (Chroniques des Han antérieurs), *Liang han ji* 兩漢紀 (Chronique des Han), Zhang Lie 張烈 (rév.), Beijing, Zhonghua shuju, 2002, p. 203.

simple et concis et développe un argumentaire élégant et un contenu précis²¹.

帝好典籍，常以班固《漢書》文繁難省，乃令悅依《左氏傳》體以爲《漢紀》三十篇，詔尚書給筆札。辭約事詳，論辨多美。

On peut également lire au chapitre « Monographie des livres » du Livre des Sui (*Suishu – Jingji zhi* 隋書 • 經籍志):

Depuis l'abandon du système consacrant des historiens officiels, les historiens s'inspiraient de leurs prédécesseurs et prenaient tous pour modèle Ban Gu et Sima Qian. Han Xiandi, qui lisait beaucoup de classiques, jugeait le style de Ban Gu dans le *Hanshu* trop laborieux et difficile à comprendre. Il ordonna donc à Xun Yue, originaire du comté de Yingchuan, de composer une chronique des Han en trente livres dans le style du *Zuozhuan*. L'ouvrage, rédigé dans un style simple et concis et doté d'un argumentaire élégant et d'un contenu précis, a connu un grand succès²².

自史官放絕，作者相承，皆以班、馬爲準。起漢獻帝，雅好典籍，以班固《漢書》文繁難省，命潁川荀悅作《春秋左傳》之體，爲《漢紀》三十篇。言約而事詳，辯論多美，大行於世。

Ce que l'on désigne souvent sous le titre de Chroniques des Han est en fait une version abrégée du *Hanshu*²³. Mais attention à ne pas être trop simpliste. Chen Qiyun 陳啟雲 invite ceux qui étudient cet ouvrage d'historiographie officielle à prêter attention à la vision de l'historiographie de Xun Yue, imprégnée d'une conception de l'univers plutôt confucéenne et d'une certaine volonté civilisatrice²⁴. D'après Hu Baoguo 胡寶國: « Les Han orientaux ont simplifié l'étude des classiques puis l'historiographie. Sous la dynastie des Han, l'étude des classiques est une discipline centrale, à laquelle

21. *Hou Hanshu*/Hanshu, Beijing, Zhonghua shuju, 1965, p. 2062.

22. *Suishu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1973, p. 959.

23. En réalité, la Chronique des Han corrige et complète le *Hanshu* en certains endroits. Cf. Li Shulan 李書蘭, « Hanji burun *Hanshu* liezheng » 〈漢紀〉補潤〈漢書〉例證 (Exemples d'ajouts apportés au *Hanshu* par la Chronique des Han), *Shixueshi yanjiu* 史學史研究, 1990, n° 1, p. 12-21.

24. Chi-yun Chen, *Hsün Yüeh: The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1975, p. 84-126.

l'historiographie est assujettie. De ce fait, la simplification de l'historiographie s'inscrit dans la suite logique de celle de l'étude des classiques²⁵. »

L'on doit bien sûr au hasard d'avoir découvert la Chronique des Han et non le *Hanshu* à Turfan. Mais peut-être cela révèle-t-il que la Chronique des Han circulait à l'époque davantage que le *Hanshu*. Trois raisons pourraient expliquer cela : dans un premier temps, outre la précision et la concision de la langue de cet ouvrage, c'est avant tout grâce à la puissance de son argumentation qu'il « connaît un grand succès ». À travers le corps du texte et les remarques finales filtrent clairement le parti pris du gouvernant et son projet politique. Dans un deuxième temps, bien que Gaochang soit très loin à l'ouest, l'amour d'un style concis, nourri par les traditions stylistiques antérieures, a tout de même beaucoup joué. Troisièmement, d'un point de vue pratique, la Chronique des Han était effectivement beaucoup plus facile à recopier et à lire.

Il convient également de se pencher sur l'endroit où ce manuscrit a été retrouvé et sur l'époque à laquelle il a été copié. Liu Hongliang avance l'hypothèse que les premières grottes de Bezeklik ont été creusées sous le règne du clan Qu 麴 de Gaochang 高昌 (499-640)²⁶. D'après Li Shuhui 李樹輝, la construction du monastère Chongfu 崇福寺 qu'elles abritent commence en 555 ; il s'agissait du monastère de la famille royale du clan Qu. Il est édifié pour affirmer la résolution de « toujours soutenir les frontières » et témoigne à ce titre de la volonté des Qu de maintenir de bonnes relations avec leurs voisins Tujue. La vallée s'appelant Ningrong 寧戎, on parle aussi des monastères des grottes de Ningrong 寧戎窟寺, notamment quand la région prend le nom de Xizhou 西州 sous les Tang²⁷. D'autres documents

25. Hu Baoguo 胡寶國, *ibid.*, p. 88.

26. Liu Hongliang 柳洪亮, « Baizikelike shiku niandai shitan — genju Huihu gongyang renxiang dui dongku de duandai fenqi » 柏孜柯里克石窟年代試探——根據回鶻供養人像對洞窟的斷代分期 (À quelle époque remontent les grottes de Bezeklik : Périodisation des grottes basée sur les portraits des donateurs ouighours), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 1986, n° 3, p. 58.

27. Li Shuhui 李樹輝, « Baizikelike shiku shijian niandai ji xiangguan shishi yanjiu » 柏孜柯里克石窟始建年代及相關史事研究 (Étude des débuts de la construction des grottes de Bezeklik et des événements historiques connexes), *Xinjiang daxue xuebao* 新疆大學學報, vol. 34, n° 1, 2006, p. 55-61.

ont été exhumés en même temps que celui qui nous occupe, notamment des écrits en langues ouïgoure, sogdienne, brahmi, sanskrite ou encore tangoute, rédigés sur une période couvrant plus de onze siècles entre la dynastie des Jin 晉 (265-420) et celle des Yuan 元 (1279-1368). La plupart sont de caractère bouddhique, et quelques-uns de nature manichéiste et profane. Notre texte n'est pas daté précisément, mais Liu Hongliang estime que « son style de chancellerie, très marqué, le rapproche du manuscrit du Livre des Wu extrait des Annales des Trois Royaumes (*Sanguo zhi* – *Wushu* 三國志 • 吳書) écrites sous les Jin, découvert en 1924 dans le comté de Shanshan 鄯善, ainsi que de celui de la « Biographie de Sun Quan » du même « Livre des Wu » (*Sanguo zhi* – *Wushu Sun Quan zhuan* 三國志 • 吳書 • 孫權傳), écrits à la même époque et découvert en 1965 à Turfan. Il y a donc fort à parier que ce document a été écrit sous les Jin²⁸ ». En dehors de leur style calligraphique, ces documents se ressemblent également du point de vue de leur support, un fin papier de chanvre ligné en noir à intervalles assez serrés. Le tracé des caractères est net, et chaque colonne complète compte en moyenne 18 caractères²⁹. Un « Livre des Wei » extrait des Annales des Trois Royaumes (*Sanguo zhi* – *Weishu* 三國志 • 魏書) a été exhumé en même temps que l'exemplaire de la « Biographie de Sun Quan » du « Livre des Wu ». D'après Li Yuchun 李遇春, il s'agit d'un autre vestige de la période des Jin orientaux et des Seize Royaumes, qui devait constituer avec les deux autres trouvés à cette période-là des volumes à part entière diffusés en tant que tels. Si l'on part du principe que ces manuscrits ont été copiés sous les Jin, on peut voir à quel point les contemporains de l'ère Gaochang s'intéressaient à l'histoire des Trois Royaumes³⁰, ce que confirme également

28. Liu Hongliang, *Xin chu Tulufan wenshu ji qi yanjiu* 新出吐魯番文書及其研究 (Documents officiels nouvellement découverts à Turfan et leur étude), p. 126-127.

29. Pour les manuscrits de l'« Histoire des Wu » et de la « Biographie de Sun Quan » tirés des Annales des Trois Royaumes (*Sanguo zhi* – *Wushu Sunquanzhuan*), cf. Guo Moruo 郭沫若, « Xinjiang xin chutu jinren xieben Sanguo zhi canjuan » 新疆新出土晉人寫本〈三國志〉殘卷 (Un nouveau manuscrit datant des Jin trouvé dans le Xinjiang : un exemplaire des Annales des Trois Royaumes), *Wenwu* 文物, 1972, n° 8, p. 2-6, images 2 et 3.

30. Li Yuchun 李遇春, « Tulufan chutu Sanguo zhi Weishu he fojing shidai de chubu yanjiu » 吐魯番出土〈三國志•魏書〉和佛經時代的初步研究 (Étude préliminaire sur l'époque de l'Histoire de Wei des Annales des Trois Royaumes et des sutras bouddhiques

la découverte de fragments des *Jin yangqiu* 晉陽秋 (Printemps et Automnes des Jin) par les archéologues du musée du Xinjiang dans la tombe Astana 151 du site de Turfan, dont le style renvoie également à la période des Six Dynasties. Les chercheurs s'étant penchés sur ce document ont établi qu'il avait dû être composé sous le règne de l'empereur Xiao Wudi 孝武帝 des Jin orientaux (376 — 396); en effet, les 20000 foyers que l'empereur Fu Jian 苻堅 de l'État du Qin antérieur fait déplacer des plaines centrales vers Dunhuang autour de 385 deviennent, en s'installant au nord, les gardiens des manuscrits composés dans la tradition historiographique du Nord, qui passent ensuite de main en main jusqu'à la période Gaochang³¹.

Si ces hypothèses sont exactes, notre exemplaire des Chroniques des Han pourrait bien dater des Jin orientaux, voire de la fin du IV^e siècle, date à laquelle l'État du Qin antérieur envahit le Jushi du Sud 車師前國³². Il aurait par la suite été conservé par les fonctionnaires du clan Qu de Gaochang, qui s'intéressaient tout particulièrement à l'étude des Classiques et des ouvrages historiques. À l'entrée « Gaochang » du chapitre 97, intitulé « Chroniques des

trouvés à Turfan), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 1989, n° 1, p. 42-44. L'Histoire des Wei tirée du chapitre « Annales des livres/Traité bibliographique Jingji zhi?? » de Jiu Tang shu 舊唐書 (l'Ancienne histoire des Tang) rentre dans la catégorie des écrits d'histoire officielle, tandis que les Histoires des Wu et des Shu rentrent dans celle des écrits annalistiques; c'est pourquoi ces trois livres étaient jusqu'aux Song diffusés individuellement. La découverte dans l'Ouest de la Chine de volumes individuels pour chacun de ces livres en atteste.

31. Chen Guocan 陳國燦, Li Zheng 李征, « Tulufan chutu de Dongjin (?) xieben Jinyangqiu canjuan » 吐魯番出土的東晉 (?) 寫本〈晉陽秋〉殘卷 (Fragments du manuscrit des Printemps et Automnes des Jin datant des Jin (?) trouvé à Turfan), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 1, Beijing, Wenwu chubanshe, 1985, p. 152-158. Cf. Wang Su 王素, « Tulufan suo chu Jinyangqiu canjuan shishi kaozheng ji nibu » 吐魯番所出〈晉陽秋〉殘卷史實考證及擬補 (Étude et essai de reconstitution des faits historiques consignés dans les fragments du manuscrit des Printemps et Automnes des Jin découvert à Turfan), *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 1984, vol. 2, p. 25-47; Iwamoto Atsushi 岩本篤志, « Tonkō toroban hakken Shin-shi shahon zankan kō — « Shin Yō aki » to tō Shū Shinjo to no kankei o chūshin ni » 敦煌、吐魯番發見「晉史」寫本殘卷考——〈晉陽秋〉と唐修〈晉書〉との關係を中心に (Étude des manuscrits sur l'histoire des Jin trouvés à Dunhuang et Turfan – des relations entre l'ouvrage des Printemps et Automnes des Jin et l'Histoire des Jin révisé sous les Tang), *Seihoku shutsudo bunken kenkyū* 西北出土文獻研究, n° 2, 2005, p. 19-41.

32. Pour les communications entre les Jushi du Sud et l'État du Qin antérieur, voir Wang Su, *Gaochang shigao – jiaotong bian* 高昌史稿 (交通編) (Écrits historiques sur la période Gaochang: chapitre sur les communications), Beijing, Wenwu chubanshe, 2000, p. 250-254.

régions occidentales », du Livre des dynasties du Nord (*Beishi – Xiyu zhuan* 北史・西域傳), il est écrit :

Qu Jia continuait à payer son tribut à la dynastie occupant les plaines centrales, et à envoyer des émissaires à la cour pour qu'ils délivrent leur rapport à l'empereur. Il y rappelait que son royaume s'étendant aux confins de l'Empire, il connaissait mal les décrets et les règlements impériaux, et demandait à l'empereur de bien vouloir lui faire parvenir les Cinq Classiques ainsi que des ouvrages d'histoire. Il le priait également de bien vouloir lui confier son assistant Liu Xie pour qu'il lui enseignât les Classiques. Wei Mingdi accéda à la demande de Qu Jia... Les écrits du royaume de Gaochang ont autant emprunté aux écrits de l'Empire qu'à ceux des royaumes de l'Ouest. Les commentaires de Mao Heng du *Livre des Odes*, *Les Entretiens de Confucius* et le *Classique de la piété filiale* y ont circulé ; le royaume a également créé des écoles pour diffuser ces connaissances. Si les sujets de Gaochang étudiaient ces ouvrages, ils les récitaient dans le dialecte de leur région.

(麴) 嘉朝貢不絕，又遣使奉表，自以邊遐，不習典誥，求借五經、諸史，並請國子助教劉燮以爲博士，明帝許之。……文字亦同華夏，兼用胡書。有《毛詩》、《論語》、《孝經》，置學官弟子，以相教授。雖習讀之，而皆爲胡語³³。

Qu Jia s'intéressa donc aux Cinq Classiques ainsi qu'aux différentes compilations historiques, et invita même un docteur à venir lui en transmettre le savoir. Nous ne savons pas précisément quels sont les livres d'histoire en question, mais il est possible que la Chronique des Han, qui circulait déjà à cette époque, en ait fait partie. Peut-être le contenu reproduit dans les copies justifie-t-il cet intérêt : un paragraphe traitant de la Bactriane que l'on voit figurer sous une forme abrégée, extrait du chapitre « Chroniques des régions occidentales » du *Hanshu*, aurait permis aux sujets du royaume de Gaochang d'en savoir plus long sur leurs voisins³⁴. En

33. *Beishi* 北史 (Histoire des dynasties du Nord), Beijing, Zhonghua shuju, 1974, p. 3214-3215.

34. Yu Taishan 余太山 s'appuie sur la préface de Xun Yue pour avancer qu'« au moment où il composait la Chronique des Han, Xun Yue avait bien en tête de traiter des peuples frontaliers. » Voir Yu Taishan, « Xun Yue Hanji suojian xiyu ziliao jilu yu kaoshi » 荀悅〈漢紀〉所見西域資料輯錄與考釋 (Compilation et étude des textes se rapportant aux régions de l'Ouest dans la Chronique des Han de Xun Yue), in *Liang Han Wei Jin Nanbei chao zhengshi xiyu zhuan yanjiu* 兩漢魏晉南北朝正史西域傳

bref, il ne s'agit pas d'un hasard si un exemplaire des *Chroniques des Han* copié sous les Jin et reprenant la tradition historiographique du Nord a été précieusement conservé, avant d'être découvert dans la bibliothèque d'un temple royal de Gaochang.

M20_1455_07_01 « Biographie de Han Chengdi », Chroniques des Han (*Hanji* – *Xiaochenghuangdiji* 漢紀・孝成皇帝紀)

Ce document en langue chinoise découvert dans le Xinjiang par les membres de l'expédition Ōtani est conservé au musée de Lüshun. Il a été reproduit dans la Sélection des classiques bouddhistes en langue chinoise exhumés dans le Xinjiang conservés au musée de Lüshun (*Lüshun bowuguan cang Xinjiang chutu hanwen fojing xuan-sui*) et identifié dans cet ouvrage comme une copie des Chroniques des Han³⁵. En voici la retranscription :

1. ... la queue...
2. pique de son bec le petit-fils de l'empereur qui...
3. l'hirondelle, la porte en bois...
4. Certain Zhang...
5. Son père, Lin...
6. □...
1. 々尾涎 □
2. 啄皇々皇孫 □
3. 燕, 木門倉 □
4. 張公子, 爲 □
5. 父臨, 尚 □
6. □ □

研究 (Étude des écrits traitant de l'histoire officielle des régions de l'Ouest sous les dynasties des Han, Wei, Jin, du Nord et du Sud), Beijing, Zhonghua shuju, 2003, p. 415.

35. Lüshun bowuguan 旅順博物館 (Musée de Lüshun), Ryūkoku daigaku 龍谷大學 (université de Ryūkoku) [dir.], *Ryojun hakubutsukan kura Shinkyō shutsudo kanbun bukkyō sen'iki* — *Ryojun hakubutsukan zō torufan shutsudo kanbun butten dampen senkage* 旅順博物館藏新疆出土漢文佛經選粹—旅順博物館藏トルファン出土漢文仏典斷片選影 (Anthologie des ouvrages bouddhiques en langue chinoise découverts dans le Xinjiang et conservés au musée de Lüshun – reproductions de fragments d'ouvrages bouddhiques en chinois trouvés à Turfan et conservés au musée de Lüshun), Kyōto, Hōzōkan, 2006, p. 174.

Voici ce que donne la restauration réalisée à partir du chapitre 26, « Biographie de Han Chengdi », des Chroniques des Han :

À l'époque existait la chanson suivante : « Zhang Gongzi et l'hirondelle au si beau maintien se sont rencontrés. Sur la porte en bois, des poignées de cuivre ; l'hirondelle entre en volant, pique de son bec le petit-fils de l'empereur, qui en meurt. Elle pique alors des flèches. » D'après le « Traité des Cinq éléments », « l'hirondelle de la chanson » n'est autre que Zhao Feiyan. « Sur la porte en bois, des *canglanggen* » désignent des poignées de cuivre des portes du palais. La chanson impliquerait donc que Zhao Feiyan voulait être anoblie. Quant au dénommé Zhang Gongzi, il s'agirait du prince Zhang Fang de Fuping. Zhang Fang était le petit-fils de Zhang Anshi. Son père, Zhang Lin, avait épousé la princesse Jingwu. Zhang Fang était donc le fils de cette princesse ; d'une grande intelligence, il était très apprécié de l'empereur Han Chengdi. À l'occasion d'une sortie chez la princesse Yang'a, l'empereur et Zhang Fang avaient rencontré Zhao Feiyan, aussi la chanson dit-elle Zhang Gongzi et l'hirondelle « se sont rencontrés »³⁶.

初，謠曰：“燕燕尾涎涎，張公子，時相見。木門蒼琅根，燕飛來，啄皇孫，皇孫死，燕啄矢。”《本志》以爲“燕者，飛燕。‘木門蒼琅根’，宮門銅鋪也。言其將尊貴也。張公子，謂富平侯張放也。”即安世之孫。父臨，尚敬武公主。放以公主子開敏得幸。嘗與上遊醺，俱適陽阿公主家而見飛燕，故曰時相見。

Le texte cite ce passage des « Annales des Cinq Éléments », tiré de du *Hanshu* :

Au temps de Han Chengdi existait la chanson suivante : « Zhang Gongzi et l'hirondelle au si beau maintien se sont rencontrés. Sur la porte en bois, des poignées de cuivre ; l'hirondelle entre en volant, pique de son bec le petit-fils de l'empereur, qui en meurt. Elle pique alors des flèches. » Lors de ses escapades en civil avec le prince Zhang Fang, l'empereur se faisait passer pour le serviteur de la maison de Fuping. À l'occasion d'une fête donnée chez la princesse He Yang, il vit la danseuse Zhao Feiyan et lui accorda ses faveurs. L'expression « l'hirondelle au si beau maintien » se rapporte donc à la beauté de Zhao Feiyan ; « Zhang Gongzi » fait référence au prince de Fuping, Zhang Fang. La « porte en bois » et les « poignées de cuivre » font référence aux poignées des portes du palais, et indiquent l'ambition de Zhao Feiyan de s'élever dans la noblesse. Par la suite, elle accéda au rang d'impératrice. L'assassinat par sa petite sœur (élevée au rang

36. Chroniques des Han, p. 455.

de concubine *zhaoyi*) du fils de concubine de l'empereur leur valut à toutes deux d'être condamnées à mort; c'est ce que sous-entend la chanson par « l'hirondelle entre en volant, pique de son bec le petit-fils de l'empereur, qui en meurt. Elle pique alors des flèches »³⁷.

成帝時童謠曰：“燕燕尾涎涎，張公子，時相見。木門倉琅根，燕飛來，啄皇孫，皇孫死，燕啄矢。”其後帝爲微行出遊，常與富平侯張放俱稱富平侯家人，過河陽主作樂，見舞者趙飛燕而幸之，故曰“燕燕尾涎涎”，美好貌也。張公子謂富平侯也。“木門倉琅根”，謂宮門銅鐶，言將尊貴也。後遂立爲皇后。弟昭儀賊害後宮皇子，卒皆伏辜，所謂“燕飛來，啄皇孫，皇孫死，燕啄矢”者也。

Nous ne sommes pas certain du lieu exact où ce document a été trouvé, sans doute dans la région de Turfan. Dans la mesure où nous n'avons pas pu accéder au document original, nous n'avons aucune indication quant au papier ou à l'encre utilisés. En revanche, grâce aux reproductions, nous avons pu observer un style calligraphique régulier tout à fait abouti, dans le style de Liu Gongquan, ainsi qu'une tendance à préciser les différentes variantes d'un même caractère. Fujieda Akira 藤枝晃 estime que le manuscrit³⁸ doit dater de la dynastie des Tang et serait un vestige du VIII^e siècle.

Nous ne disposons à ce jour que de ces deux fragments des Chroniques des Han, qui nous révèlent cependant à quel point cet ouvrage a circulé à Turfan entre les Jin orientaux et les Tang.

P.3669 + P.3557 « Traité des lois pénales », *Hanshu (Hanshu – Xingfazhi* 漢書・刑法志) [version commentée de Cai Mo 蔡謨集解本]

Le dernier titre de ces documents, « Troisième partie du Traité des lois pénales » 刑法志第三, correspond à celui du texte actuel. Dans la mesure où l'écartement des colonnes est le même, le tracé des caractères similaire et qu'au verso des deux documents figure l'inscription « Wuzhou dazu yuannian Dunhuang xian Xiaoguxiang

37. *Hanshu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1962, p. 1395.

38. Fujieda Akira 藤枝晃, « Chūgoku Hokuchō shahon no san buki » 中國北朝寫本の三分期 (Les trois périodes des manuscrits de la dynastie du Nord), *Kohitsu to kokubungaku* 古筆と國文學, éditions Kohitsugaku Kenkyūjo 古筆學研究所 (Institut d'étude des écritures anciennes), Tōkyō, Yagi Shoten, 1987, p. 3-36.

ji » 武周大足元年燉煌縣效穀鄉籍 (Registre de recensement effectué en la première année de l'ère Dazu [701] de la dynastie des Wuzhou, village de Xiaogu, district de Dunhuang), Wang Zhongming 王重民 en a conclu qu'il s'agissait de deux fragments d'un même manuscrit, ce qui nous paraît exact. En revanche, nous sommes plus sceptique quant à l'ordre dans lequel il a imaginé qu'ils avaient été écrits et quant à son estimation de leur date de composition. Il écrit en effet que « le caractère *shi* 世 est converti en *nian* 廿 et les caractères *min* 民 et *zhi* 治 sont frappés de tabou; la copie a donc dû être réalisée sous le règne de Gaozong [...] l'annotation qu'on lit au verso, « registre de recensement effectué en la première année de l'ère Dazu, village de Xiaogu, district de Dunhuang », ainsi que les noms de lieu indiqués au raccord des feuilles ne figurent au verso que d'un document et diffèrent de ceux qui sont présents sur l'autre. Dans la mesure où aucun des nouveaux caractères de la dynastie des Wu ne figure dans les copies du *Hanshu*, les registres de recensement leur sont postérieurs; les copies du *Hanshu* doivent donc dater du règne de Gaozong 高宗³⁹ ». De nombreux chercheurs en sont restés là. Mais le papier et le style d'écriture des registres de recensement sont ceux de documents officiels. Or, figure au raccord des feuilles du recto la mention « document datant de la première année de l'ère Dazu, village de Xiaogu, district de Dunhuang, préfecture de Shazhou » 沙州燉煌縣效穀鄉大足元年籍, avec sur l'indication « Shazhou » la marque « sceau de Shazhou » 沙州之印 et sur « district de Dunhuang », « village de Xiaogu » et « première année de l'ère Dazu » la marque « sceau du district de Dunhuang » 燉煌縣之印. Ces indications et ces sceaux dénotent un respect rigoureux de la procédure qui devait être la norme à l'époque. Nous estimons donc que les registres de recensement sont antérieurs aux copies du *Hanshu* qui furent réalisées par la suite au verso de ces documents.

Quant à l'estimation de la date de copie, il est dangereux de ne se fier qu'aux mots taboués et à la présence ou non de nouveaux caractères. L'utilisation des nouveaux caractères de la dynastie des Wuzhou étant excessivement complexe, nous nous garderions

39. Wang Zhongmin, *ibid.*, p. 76-78.

bien de dégager des conclusions hâtives⁴⁰. Wang Sanqing 王三慶 a effectué une étude statistique assez complète de l'utilisation de ces caractères dans les manuscrits de Dunhuang, dont voici la conclusion : « Sur tous les documents attestant d'un emploi des nouveaux caractères de la dynastie des Wuzhou, ceux à réellement avoir été composés à cette époque représentent environ 50 % à \pm 13 du total, soit 63 % au plus et 37 % au moins. Et sur un peu moins de la moitié de documents réellement composés sous la dynastie des Wuzhou, tous n'ont pas appliqué les nouvelles règles de la même manière⁴¹. » À partir de son étude des supports papier, Jean-Pierre Drège a pu prouver que les deux tiers des manuscrits comportant ces nouveaux caractères avaient en réalité été composés lorsque Dunhuang était sous la coupe tibétaine, réduisant donc significativement le ratio avancé par Wang Sanqing⁴². De plus, les ouvrages classiques n'étaient pas forcément copiés dans le même style que des documents officiels tels que des registres de recensement ; aussi des manuscrits copiés sous la dynastie des Wuzhou ont-ils pu reprendre le style du document figurant au recto et ainsi s'abstenir de recourir aux nouveaux caractères. C'est pourquoi ces caractères ne sont

40. Cf. Tokiwa Daijō 常盤大定, « Bushū shinji no ichikenkyū » 武周新字の一研究 (Étude sur les nouveaux caractères de l'impératrice Wu Zetian), *Tōhō Gakuho* 東方學報, vol. 6, 1936, p. 5-42; Dong Zuobin 董作賓, Wang Hengyu 王恒餘, « Tang Wu hou gaizi kao » 唐武后改字考 (Étude de l'évolution des caractères de l'impératrice Wu de la dynastie de Tang), *Shiyusuo jikan* 史語所集刊, vol. 34, p. 447-476; Shi Anchang 施安昌, « Cong yuancang tuoben tantao Wu Zetian zaozi » 從院藏拓本探討武則天造字 (Étude des nouveaux caractères de Wu Zetian à partir d'estampages impériaux obtenues par frottis), *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, 1983, p. 30-38; « Wu Zetian zaozi de wushi yu jiegou » 武則天造字的誤識與結構 (Idées fausses sur les nouveaux caractères de Wu Zetian et leur structure), *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, 1984, p. 84-90; « Wuzhou xinzi guo zhidingde shijian – jian tan xinzi tongxing liwai » 武周新字“囿”制定的時間——兼談新字通行時的例外 (Temps d'élaboration du nouveau caractère 囿 guo – les exceptions aux nouveaux caractères en usage), in *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, 1991, n° 1, p. 60-64; Wang Sanqing 王三慶, « Lun Wu hou xinzi de chuanguangzhi yu xingfei – jian lun wenzi de zhengsu wenti » 論武后新字的創制與興廢——兼論文字的正俗問題 (Création, essor et déclin des nouveaux caractères de Wu Zetian – la question de la rectification dans les textes), in *Chengda zhongwen xuebao* 成大中文學報, n° 13, 2005, p. 95-120.

41. Wang Sanqing 王三慶, 1986, p. 440.

42. Jean-Pierre Drège, « Les caractères de l'impératrice Wu Zetian dans les manuscrits de Dunhuang et Turfan », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 73, 1984, p. 339-354.

pas une preuve suffisante pour estimer la date de composition d'un document.

Dans le « Jizhang » 籍帳 (Certificats de résidence), chapitre 85 du *Tang huiyao* 唐會要 (Abrégé du système des Tang), on peut lire : « Au troisième mois de la sixième année de l'ère Wude du règne de Tang Gaozu (623) fut promulgué le décret suivant : obligation de déclarer annuellement ses possessions et de se faire enregistrer tous les trois ans. Les administrations de la préfecture et du district se devaient de conserver les enregistrements sur cinq *bi* et le ministère des Affaires d'État sur trois *bi*. » (武德六年三月令：每歲一造帳，三年一造籍，州縣留五比，尚書省留三比). On retrouve la même chose dans le « Jinglong ernian runjiuyue chi » 景龍二年閏九月敕 (Deuxième décret du neuvième mois intercalaire de la deuxième année de l'ère Jinglong [708]) : « Obligation de conserver sur cinq *bi* enregistrements et déclarations de richesses et de terres en date pour les administrations de la préfecture et du district ; obligation de les conserver sur neuf *bi* pour le ministère des Affaires d'État. Les archives plus anciennes pourront être éliminées. » (諸州縣籍、手實、計帳當留五比，省籍留九比，其遠依次除)⁴³. Les cinq *bi* en question équivalent à quinze ans. En principe, le « registre datant de la première année de l'ère Dazu (701) » aurait dû être conservé au siège administratif du comté de Dunhuang et éliminé après quinze ans — au minimum ⁴⁴. Le verso de ce document n'aurait donc pas pu servir de support au *Hanshu* avant la quatrième année du Kaiyuan 開元 du règne de Xuanzong 玄宗, mais pas beaucoup plus tard non plus. Nous pouvons donc avancer sans trop de risques qu'il s'agit d'une copie du VIII^e siècle.

Intéressons-nous désormais à la version du *Hanshu* recopiée, qui mentionne de nombreux commentateurs : Wen Ying 文穎, Ru Chun 如淳, Meng Kang 孟康, Jin Zhuo 晉灼, Li Qi 李奇, etc. D'après Wang Zhongming, « Li Qi est le plus tardif des commentateurs cités ; quant aux citations, elles sont bien moins complexes que celles de Yan

43. Wang Fu 王溥, *Tang huiyao* 唐會要 (Abrégé du système des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1991, p. 1559.

44. Ikeda On 池田溫, *Chūgoku kodai sekichō kenkyū : gaikan, rokubun* 中國古代籍帳研究：概觀錄文 (Étude des documents officiels de l'antiquité chinoise), Tōkyō, Tōkyō Daigaku Tōyō Bunka Kenkyūjo, 1979, p. 64.

Shigu 顏師古; après réflexion, il ne peut que s'agir du *Hanshu jijie* 漢書集解 [Commentaires collectés du *Hanshu*] de l'écrivain Cai Mo qui vécut sous la dynastie des Jin »; et Wang Zhongming d'ajouter: « Au début des Tang, les versions de Yan Shigu n'étaient pas très connues, l'ouvrage de Cai Mo circulait partout; les citations qu'on trouve dans le *Suoyin* 索隱 et *Zhengyi* 正義 et dans les écrits de Li Yuan 酈元 et Li Shan 李善 proviennent souvent de l'ancienne version du livre de Cai Mo. Aussi les anciennes notes que l'on a pu trouver débordent-elles souvent du périmètre circonscrit par Yan Shigu »⁴⁵. Les auteurs du *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang, Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque nationale* avancent pour leur part avec prudence qu'il s'agirait d'une version annotée « antérieure à celle de Yan Shigu », sans plus de précisions⁴⁶. L'hypothèse formulée par Wang Zhongming nous semble cohérente. Sous les Tang, le développement des sciences se traduit par la naissance de l'étude des commentaires. Les écrits de ce dernier (581-645) font partie des plus connus de cette discipline et de l'historiographie de cette époque⁴⁷. Il reprend en fait à son compte des commentaires de penseurs antérieurs dont aucun n'a connu le succès. La version commentée par Cai Mo se retrouve violemment critiquée par Yan Shigu, qui écrit dans le *Hanshu xuli* 漢書叙例 (Guide des règles typographiques du *Hanshu*):

Cai Mo explique l'un après l'autre les commentaires ajoutés au *Hanshu* par Chen Zan 臣瓚 en les insérant dans le texte. C'est dans son sillage que des exemplaires annotés du *Hanshu* voient le jour. Mais son travail est trop léger, sa pensée pas assez exigeante, il ne fait pas attention aux modifications et commet des erreurs dans l'agencement des entrées; ainsi sa version comporte-t-elle de nombreuses fautes. En certains endroits, le texte original est découpé et des notes explicatives fantaisistes sont intégrées de ci de là. De ce fait, les versions originale et annotée du *Hanshu* diffèrent énormément. Certaines des

45. Wang Zhongmin, *Ibid.*, p.76-78.

46. Michel Soymié (éd.), *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque nationale*, vol. IV, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991, p. 49, 157.

47. Zhang Guogang 張國剛, « Lüe lun Tangdai xueshushi de shidai tezheng » 略論唐代學術史的時代特徵 (Caractéristiques de l'histoire académique sous la dynastie des Tang), in *Shixue yuekan* 史學月刊, 2003, no 6, p. 80-87.

notes portées par Cai Mo sont pertinentes, mais dans l'ensemble, cet ouvrage n'est pas d'un grand intérêt pour les savants.

蔡謨全取臣瓚一部散入漢書，自此以來始有注本。但意浮功淺，不加隱括，屬輯乖舛，錯亂實多，或乃離析本文，隔其辭句，穿鑿妄起。職此之由，與未注之前大不同矣。謨亦有兩三處錯意，然於學者竟無弘益⁴⁸。

Ce à quoi Chen Zhi 陳直(1901-1980) répond : « Yan Shigu a pu rédiger sa version grâce au travail réalisé par Cai Mo. Les commentateurs de Xiang Zhao 項昭, Fu Yan 伏嚴, Li Fei 李斐 ou encore Liu Bao 劉寶 étant vraisemblablement pour la plupart perdus sous les Tang, Yan Shigu s'est principalement inspiré de ceux de Cai Mo. Pourtant, il qualifie dans sa préface le livre de Cai Mo d'«ouvrage n'étant pas d'un grand intérêt pour les savants». Difficile d'en juger maintenant que les commentaires de Yan Shigu ont supplanté ceux de Cai Mo⁴⁹. » Des chercheurs ont récemment émis l'idée que le travail de compilation de Cai Mo aurait consisté dans le fait d'ajouter au *Hanshu* des extraits tirés de la *Hanshu jijie yinyi* 漢書集解音義 (Compilation sur la prononciation et le sens du *Hanshu*) de Chen Zan pour en faire une version annotée. Il a ainsi conservé le principal de la Compilation sur la prononciation et le sens du *Hanshu*, difficile à lire dans sa version originale, que Cai Mo aurait ainsi inséré dans le texte du *Hanshu*, donnant naissance à la version annotée du *Hanshu* la plus courante après les dynasties du Sud et des Tang. Pei Yin 裴駟, Sima Zhen 司馬貞, Zhang Shoujie 張守節, Li Xian 李賢, Yan Shigu, voire Li Shan, les chantres de l'étude du *Hanshu* de cette période, ont tous été nourris à différents niveaux par la « Compilation sur la prononciation et les sens du *Hanshu* »⁵⁰. Les deux manuscrits fragmentaires du « Traité des lois pénales » nous montrent qu'on préfère à l'époque la compilation de Cai Mo à celle de Yan Shigu pour bien plus que l'existence de « certaines notes pertinentes ».

48. *HanshuHanshu*, p. 2.

49. Chen Zhi 陳直, *HanshuHanshu xin zheng* 漢書新證 (Nouvelles preuves apportées au *Hanshu*), Tianjin, Tianjin renmin chubanshe, 1979, p. 3.

50. Xu Jianwei 徐建委, « Cai Mo *Hanshu yinyi* kaosuo » 蔡謨〈漢書音義〉考索 (Étude de la prononciation et des sens du *Hanshu* par Cai Mo), *Guji zhenli yanjiu xuekan* 古籍整理研究學刊, 2003, n° 6, p. 48.

Au terme de cette démonstration, nous pensons donc que ce manuscrit a été copié vers les années Kaiyuan et Tianbao du règne de l'empereur Xuanzong (milieu du VIII^e siècle). Nous pouvons en déduire que la version de Cai Mo était extrêmement populaire pendant les dynasties du Nord et du Sud, Sui et Tang, à tel point que la version de Yan Shigu ne l'a pas remplacée tout de suite. Le style d'écriture, net et régulier, laisse à penser que les documents sont bel et bien des copies qui circulaient vraisemblablement entre d'autres mains que celles du peuple.

Дх. 3131 « Traité d'astronomie », *Hanshu (Hanshu – tianwen zhi* 漢書・天文志) [version abrégée]

Il s'agit d'un document très abîmé dont seules cinq lignes incomplètes sont encore lisibles. L'auteur des *E cang Dunhuang wenxian* 俄藏敦煌文獻 (Documents de Dunhuang conservés en Russie) y voit une copie du « Traité d'astronomie » du *Hanshu*, ce à quoi nous souscrivons. D'importantes différences existent cependant entre cette version et le texte actuel en termes de contenu. La phrase: « [partie manquante] la position sud-ouest indique qu'il est possible de se faire des amis, la position nord-est l'inverse. » (前殘) 西南曰得朋, 東北反, par exemple, n'apparaît ni dans l'original ni dans la version annotée de Yan Shigu; Jiang Xuewang estime qu'il pourrait s'agir d'une note⁵¹. En ce cas, le texte actuel serait incomplet. Qui plus est, dans le texte actuel, un paragraphe de plusieurs centaines de caractères suit la phrase « [...] impossible de savoir même avec des instructions. » 不可指而知也, paragraphe qui est absent de ce document. La piste de la détérioration n'étant pas vraisemblable, ce manuscrit doit donc être la reproduction d'une version abrégée, ce qui expliquerait pourquoi le corps du texte et les commentaires ne correspondent pas exactement au texte actuel. Nous n'avons pas de version antérieure à laquelle nous référer.

P.5009 « Biographie de Xiang Yu », *Hanshu (Hanshu – Xiang Yu zhuan* 漢書・項羽傳) [version abrégée]

Seules 23 lignes incomplètes subsistent. Dans le *Dunhuang yishu zongmu suoyin* 敦煌遺書總目索引 (Index du catalogue des ouvrages

51. Jiang Xuewang, *ibid.*, p. 44.

disparus de Dunhuang), il est identifié comme « Fragments de la biographie de Xiang Yu du *Hanshu* » 漢書項羽傳殘片; un commentaire précise qu'il comporte « des notes de Jin Zhuo mais pas de Yan Shigu, il doit donc s'agir de la compilation de Cai Mo⁵² ». La nouvelle édition de l'index relaie elle aussi cette hypothèse⁵³. Comme un seul commentaire figure sur ce document, il est difficile d'en identifier la version. Il existe en effet énormément de versions annotées du *Hanshu*: plus de vingt commentateurs antérieurs à Yan Shigu ont été répertoriés, comme Jin Zhuo, Wu Shigu, etc. Il pourrait donc s'agir de la version de Cai Mo, mais rien n'est moins sûr. D'après le *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque nationale*, cette copie aurait été réalisée entre les IX^e et X^e siècles⁵⁴; cette estimation nous semble cohérente. Une fois encore, la copie est plus concise que le texte actuel: des coupes allant jusqu'à trois cents caractères ont été opérées en certains endroits. Peut-être s'agit-il de décisions du copiste, mais le plus vraisemblable est encore que ce dernier ait lui-même recopié une version abrégée⁵⁵, auquel cas on pourrait avancer l'hypothèse que cette version était la plus courante sous le règne de l'armée Guiyi.

P.2973B « Biographies de Xiao He, Cao Can et Zhang Liang », (*Hanshu – Xiao He Cao Can Zhang Liang zhuan* 漢書·蕭何曹參張良傳) [version abrégée]

Wang Zhongming remarque ceci: « Le corps du texte présente des ellipses, de très rares commentaires apparaissent, principalement de la main de Ru Chun et Wen Ying, et la version de Yan Shigu est assez peu citée. Quelques citations tirées du *Suoyin* 索隱 ont pu laisser penser que Yan Shigu avait, pour annoter le *Hanshu*, plagié

52. Shangwu yinshuguan 商務印書館, (ed.), *Dunhuang yishu zongmu suoyin* 敦煌遺書總目索引 (Index du catalogue des ouvrages disparus de Dunhuang), Beijing, Shangwu yinshuguan, 1962, p. 311.

53. Dunhuang yanjiuyuan 敦煌研究院 (Shi Pingting 施萍婷 [dir.], Tai Huili 邵惠莉), *Dunhuang yishu zongmu suoyin xinbian* 敦煌遺書總目索引新編 (Nouvelle édition de l'index du catalogue des ouvrages disparus de Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 2000, p. 332.

54. Michel Soymié (éd.), *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque Nationale*, vol. V, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 477.

55. Li Jinxiu 李錦繡, *ibid.*, p. 361. Il ne s'agirait ici pas d'omissions mais d'ellipses voulues.

Yan Youqin 顏游秦. Nous souhaitons aujourd'hui aller plus loin : si ce document n'est pas la version de Yan Shigu, pourrait-il s'agir de celle de Yan Youqin ? Les deux versions circulaient dès le début de la dynastie des Tang, mais seul Sima Zhen a puisé dans l'œuvre de Yan Youqin pour annoter les *Mémoires historiques*. C'est pour cette raison que ces commentaires n'ont pas intégralement disparu et que certains nous sont parvenus. À la lecture du passage sur Xiao He, nos soupçons que ce document puisse être une copie de la version de Yan Youqin ont été renforcés⁵⁶. » Zhao Yi 趙翼 explique pour sa part que Yan Shigu n'a pas plagié le *Hanshu jueyi* 漢書決疑 (Résolutions des doutes quant au *Hanshu*) de Yan Youqin mais « qu'il a repris à son compte les commentaires de Yan Youqin. Dans l'antiquité, il était fréquent qu'un auteur meure dans l'anonymat et qu'un autre reprenne son travail et en récolte toute la gloire. Le cas présent n'est donc pas isolé⁵⁷ ». Le « Résolutions des doutes quant au *Hanshu* » ayant été perdu, nous n'avons aucun moyen de connaître le fin mot de l'histoire. D'après des annales, cet ouvrage aurait été composé de douze chapitres, et aurait vraisemblablement été publié séparément du *Hanshu*, avant qu'une version du *Hanshu* faisant figurer les commentaires dans des colonnes dédoublées fût disponible. Il n'est pas encore établi de manière définitive que les commentaires figurant sur ce manuscrit soient ceux de Yan Youqin.

Attardons-nous quelques instants sur l'écriture et les divisions opérées sur ce document. Le récit de la biographie de Xiao He est amputé du début mais ceux des biographies de Cao Can et Zhang Liang commencent sans alinéa ; une ligne est tracée entre la fin du texte sur Cao Can et le début de celui sur Zhang Liang, ligne qui doit signifier le passage d'un chapitre à un autre. Pourtant, aucun titre ne figure, non plus qu'aucun numéro ou titre de chapitre. Dans le *Hanshu*, les biographies de Xiao He et Cao Can figurent au chapitre 39, et celle de Zhang Liang au chapitre 40. La division de ce manuscrit est donc identique à celle de la version actuelle.

56. Wang Zhongmin 王忠民, *Dunhuang guji shulu* “敦煌古籍叙录” (Annales des ouvrages classiques trouvés à Dunhuang), p. 82.

57. Zhao Yi 趙翼, *Gaiyu congkao* 陔餘叢考 (Études menées pendant le temps libre que me laissait le deuil de mes parents), Beijing, Zhonghua shuju, 1963, p. 107.

Le document comporte également de nombreux caractères non standards. D'après Zhang Yongquan 張涌泉, la calligraphie est rapide; dans la mesure où les caractères shi 世, min 民 et zhi 治 (taboués sous les Tang) sont utilisés, le manuscrit serait postérieur à l'époque des Cinq Dynasties⁵⁸. Dans ce cas, l'auteur pourrait être un apprenti lettré.

S.2053 « Biographie de Xiao Wangzhi », *Hanshu* (*Hanshu – Xiao Wangzhi zhuan* 漢書·蕭望之傳)

Cet ouvrage de 286 lignes est le plus long des *Hanshu* trouvés à Dunhuang. Il est écrit sur un fin papier de chanvre jaune⁵⁹. Au nombre des commentateurs cités figurent Fu Qian 服虔, Wen Ying, Ying Shao 應劭, Su Lin 蘇林, Zhang Yan 張晏, Meng Kan et Ru Chun. Wang Zhongming estime là encore qu'il s'agit d'une copie de la compilation de Cai Mo; il fonde son opinion sur la présence de mots proscrits aux alentours du règne de Gaozu 高祖⁶⁰. Mais dès son époque, Luo Zhenyu 羅振玉 mettait en garde contre la « datation des manuscrits en fonction des mots taboués; cela donne lieu à trop d'erreurs⁶¹ ». L'hypothèse de Wang Zhongming n'est donc pas avérée. La dernière phrase indique que l'ouvrage comprend 78 chapitres, soit le même nombre que le texte actuel.

Là encore, nous sommes en présence de beaucoup de caractères non standards mais différents de ceux auxquels Yan Shigu recourt dans son ouvrage; ces derniers sont des caractères qu'il qualifie de « grossiers ». Tout l'ouvrage est annoté de signes de ponctuation à l'encre rouge, et un point marquant le ton est tracé au-dessus des caractères pouvant se lire de différentes manières. Au verso figure une copie de *Liji ying* 禮記音 (Prononciation du *Livre des rites*), dont seuls des fragments des chapitres 19 « Yueji » 樂記 (Sur la musique) et 33 « Ziyi » 綴衣 (Habits noirs) sont encore lisibles.

58. Jiang Xuewang, *Compilation et étude de manuscrits d'histoire officielle trouvés à Dunhuang*, p. 48.

59. Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London, The Trustees of the British Museum, 1957, p. 233.

60. Wang Zhongmin, *ibid.*, p. 79.

61. Luo Zhenyu, *Recueil de textes anciens trouvés dans des sanctuaires de Mingsha*, in *Cent vingt ouvrages trouvés dans des sanctuaires de Dunhuang*, p. 459.

Wang Zhongming estime qu'il s'agit de l'ouvrage *Prononciation du Livre des rites* composé par Xu Miao 徐邈 sous les Jin orientaux. Après s'être penché sur la question, Xu Jianping 許建平 a réfuté cette hypothèse et avancé l'idée que l'auteur en était Bei Fang 貝方, un contemporain du ⁶²ve siècle. Peu importe l'auteur et la date de composition, il est en soi passionnant que le *Hanshu* et la prononciation du *Livre des rites* figurent au recto et au verso d'un même support. Le *Livre des rites* fait partie des neuf Classiques, le *Hanshu* des trois grands ouvrages d'histoire : ce sont deux ouvrages fondamentaux que les lettrés devaient connaître et qui figuraient de ce fait au programme des examens impériaux. Peut-être ce document faisait-il partie du corpus de révision d'un lettré. Les annotations nous montrent qu'il pourrait s'agir d'une copie destinée à l'étude, et nous révèlent également le niveau de connaissances de son propriétaire. À partir de ce document, nous pouvons nous représenter comment les livres étaient à l'époque fabriqués et utilisés, et comprendre comment étaient produites, utilisées, lues et diffusées les connaissances d'alors. Dans la mesure où il contribue à faire avancer les recherches en histoire sociale et intellectuelle, ce manuscrit est donc d'une grande valeur.

P.2485 « Biographie de Xiao Wangzhi », (*Hanshu* – *Xiao Wangzhi zhuan* 漢書·蕭望之傳) [version de Yan Shigu]

La plupart des notes figurant en petits caractères commençant par « d'après Shigu » 師古曰, il ne fait aucun doute que ce document est la version de Yan Shigu. D'après Wang Zhongming, « la calligraphie régulière et le style d'écriture nous laisse à penser qu'il pourrait faire partie avec P.2513, identifié comme la « Biographie de Wang Mang » 王莽傳, du même manuscrit⁶³ ». Les auteurs du *Catalogue*

62. Xu Jianping 許建平, « Tang xieben Liji yin zhuzuo shidai kao », 唐寫本〈禮記音〉著作時代考 (Étude de l'époque de composition d'une copie manuscrite de l'ouvrage des Tang « Prononciation du Livre des rites »), « Tang xieben suojian fangyin kao », 唐寫本〈禮記音〉所見方音考 (Étude des prononciations dialectales dans le manuscrit des Tang « Prononciation du Livre des rites »), « Liji yin bujiao », 〈禮記音〉補校 (Ajouts et corrections apportés à « Prononciation du Livre des rites »), in *Dunhuang wenxian congkao* 敦煌文獻叢考 (Étude sur les documents découverts à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 179-213.

63. Wang Zhongmin, *ibid.*, p. 81.

des *Manuscrits chinois de Touen-huang* aboutissent à la même conclusion⁶⁴, et Li Jinxiu également⁶⁵. Mais le jugement porté sur la calligraphie est quelque peu arbitraire, et les interlignes ne sont pas tout à fait les mêmes dans les deux documents. Nous doutons donc qu'il s'agisse d'un seul et même livre. Cependant, deux Classiques bouddhistes figurent aux deux versos: le *Dapusa cangjing* 大菩薩藏經 (Sūtra canonique du Grand Bouddha) pour P.2485 et un passage du « Traité de clarification des cent dharmas du Mahāyāna », intitulé *Da Cheng bai fa ming men lun Ben shi fen zhong lue lu ming shu* 大乘百法名門論本事分中略錄名數, pour P.2513. Or, il n'était pas à la portée du premier bouddhiste venu de recopier ces textes et, dans la mesure où il s'agit pour les deux biographies — celle de Xiao Wangzi et celle de Wang Mang — de la version annotée de Yan Shigu, si ces deux manuscrits ne proviennent pas du même livre, on peut tout de même penser qu'ils sont issus d'un seul et même lieu, et qu'ils ont par exemple pu servir à des moines dans leur étude des canons bouddhiques et des classiques chinois. Les caractères, soigneusement tracés et très réguliers, pourraient être le travail d'un copiste spécialisé dans les canons religieux.

S.0020 « Biographie de Kuang Heng », (*Hanshu – Kuang Heng zhuan* 漢書·匡衡傳) [version sans annotations]

Le texte est le même que le texte actuel du *Hanshu*⁶⁶, sans les annotations; c'est le seul exemplaire de la sorte. D'après Li Jinxiu, « il pourrait s'agir de la compilation de Cai Mo », car « le caractère *ji* 基 est utilisé, ce qui veut dire que l'ouvrage a été composé avant les années Kaiyuan⁶⁷ ». Rien n'est moins sûr. La calligraphie, régulière, et l'absence de commentaires nous incitent à penser

64. Jacques Gernet et Wu Chiyu, éd., *Catalogue des Manuscrits chinois de Touen-huang Fonds Pelliot Chinois de la Bibliothèque nationale*, vol.1. Paris, Bibliothèque nationale, 1970, p. 310.

65. Zhang Gong (dir.), *Classiques de Dunhuang, culture et histoire sous les Tang et pendant les Cinq dynasties*, p. 363.

66. Hao Chunwen 郝春文 (dir.), *Yingcang Dunhuang shehui lishi wenxian shilu* 英藏敦煌社會歷史文獻釋錄 (Catalogue explicatif des documents traitant de société et d'histoire du fonds anglais de Dunhuang), vol. 1, Beijing, Kexue chubanshe, 2001, p. 26.

67. Zhang Gong (dir.), *Classiques de Dunhuang, culture et histoire sous les Tang et pendant les Cinq dynasties*, p. 359.

qu'un lettré pourrait l'avoir recopié dans le cadre d'un exercice de mémorisation.

« **Biographie de Kuang Heng, Zhang Yu et Kong Guang** », *Hanshu (Hanshu-Kuang Heng Zhang Yu Kong Guang zhuan* 漢書・匡橫張禹孔光傳)

Ce document a été reproduit dans *Fragments d'or des caves de Dunhuang* de Luo Zhenyu⁶⁸. Wang Zhongming dit qu'il en a « vu l'original au British Museum⁶⁹ ». En réalité, Wang Zhongming s'est trompé. Il a pris ce document pour le S.0020 que l'on vient de mentionner. En fait, l'original de ce document est conservé à la Bibliothèque de la pluie aux fleurs d'abricotier de la Fondation des sciences Takeda à Osaka. Celui-ci a été publié il y a peu⁷⁰. Nous l'avons confirmé en comparant ces textes. Par ailleurs, au vu des auteurs des commentaires (Wen Ying, Su Lin, Jin Zhuo, Fu Qian, Ru Chun et Yan Shigu), le même Wang Zhongming estime qu'il s'agit de la version de Cai Mo. Nous nous rangeons à son avis. Le document daterait du début des Tang, du règne Zhenguan 貞觀 (627-649) au vu des mots proscrits, mais sans garantie. Les quelques erreurs de copie et caractères non standards nous orientent vers un livre à usage populaire.

S.10591 « Biographie de Wang Shang, Shi Dan et Fu Xi », (*Hanshu – Wang Shang Shi Dan Fu Xi zhuan* 漢書・王商史丹傅喜傳)

Seule est encore visible la dernière ligne: « 52^e partie: Biographie de Wang Shang, Shi Dan et Fu Xi. » 王商史丹傅喜傳第五十二. Des lignes séparent les colonnes de caractères au tracé régulier; le papier est de chanvre jaune⁷¹. Lors d'un séjour au Royaume-Uni au printemps 2005, nous sommes allé consulter l'ouvrage à la British

68. Luo Zhenyu, *Dunhuang shishi suijin* 敦煌石室碎金 (Fragments d'or des caves de Dunhuang), Tōkyō, Tōhō Gakkai, 1925.

69. Wang Zhongmin, *Annales des ouvrages classiques trouvés à Dunhuang*, p. 77.

70. Kyōu Shooku 杏雨書屋, *Tonkō hikyū: Eihen satsu* 敦煌秘笈·影片冊 (Documents secrets de Dunhuang, volume photocopié), vol. 5, Ōsaka, Takeda Kagaku Shinkō Zaidan, 2011, p. 398-403.

71. Rong Xinjiang, *Yingguo tushuguan cang Dunhuang hanwen fei fojiao canjuan mulu* (S.6981-13677) 英國圖書館藏敦煌漢文非佛教殘卷目錄 (S.6981-13677) [Catalogue

Library: au vu de son état matériel, le document pourrait dater de la première moitié des Tang.

P.2513 « Biographie de Wang Mang », *Hanshu* (*Hanshu* – *Wang Mang zhuan* 漢書 • 王莽傳) [version annotée de Yan Shigu]

La plupart des commentaires commencent par « d'après Shigu » ; après avoir étudié les reproductions, Luo Zhenyu conclut qu'il s'agit de la version de Yan Shigu, dans une copie datant du règne de Taizong (600-649) étant donné les caractères proscrits⁷². Comme nous l'avons vu ci-dessus, Li Jinxiu rapproche ce document de P.2485 au vu des mots proscrits et du tracé des caractères. Pour lui, ils seraient issus d'un même ouvrage composé sous le règne de Gaozong ; nous n'osons pas souscrire entièrement à son hypothèse.

Analyse des points principaux

Les douze manuscrits décrits ci-dessus nous permettent de savoir comment le *Hanshu* a été diffusé dans les villes de Dunhuang et Turfan sous les dynasties des Wei, Jin, Sui, Tang et pendant la période des Cinq Dynasties. Voici un rapide résumé :

1. Les « *yaochaoben* » 要抄本, ces versions abrégées des Chroniques des Han et d'autres ouvrages, étaient alors florissantes. Peut-être étaient-ils destinés à répondre à des besoins de lecture rapide et usuelle.
2. Les différentes versions disponibles (sans annotations, attribuées à Cai Mo, Yan Youqin, Yan Shigu ou à des commentateurs inconnus) attestent que des textes en vogue à une époque donnée présentent des caractéristiques propres à cette époque. Mais les manuscrits étant peu nombreux et leurs auteurs ne précisant jamais la date de copie, il est très difficile de réaliser une datation précise et de dessiner une frise chronologique claire.
3. Aucun de ces documents ne présentant de préface, nous n'avons pu identifier ni les copistes, ni les utilisateurs. Nous avons tout

des fragments de manuscrits non bouddhiques chinois de Dunhuang conservés à la British Library], Taipei, Xinwenfeng chubangongshi, 1994, p. 167.

72. Luo Zhenyu, *Recueil de textes anciens trouvés dans des sanctuaires de Mingsha*, in *Cent vingt ouvrages trouvés dans des sanctuaires de Dunhuang*, p. 461-468.

au mieux pu avancer quelques hypothèses en fonction de l'état des documents et des textes figurant au recto et au verso. Auteurs et lecteurs ont dû être des fonctionnaires, des lettrés préparant les examens impériaux ou des moines ; au vu du niveau d'éducation moyen de l'époque, ils faisaient a priori partie de la classe des intellectuels, et rares devaient être les simples étudiants parmi eux. Le *Hanshu* a donc surtout circulé au sein des élites, même si des gens du peuple ont pu le lire. Étant donné le nombre de chapitres composant le *Hanshu*, ces derniers n'avaient vraisemblablement pas les moyens d'en posséder un exemplaire ; en outre, le contenu en étant particulièrement ardu, ce livre n'a pas pu servir de manuel d'apprentissage. Ce que les gens connaissaient du *Hanshu* était donc souvent le fait de discours rapportés. Nous en discuterons plus longuement dans la suite de cet article.

Dans son étude des compilations poétiques trouvées à Dunhuang, Xu Jun 徐俊 souligne qu'à l'époque, la mode consistait à séparer les « classiques de la poésie » des « ouvrages de poésie populaire », davantage destinés à un usage personnel. « Ces textes populaires étaient recopiés par les gens instruits qui les appréciaient et ne circulaient donc que dans un cercle très restreint. Dans la mesure où ils étaient soumis à la culture littéraire, au niveau de connaissances et aux centres d'intérêt de ces personnes-là, le caractère fortuit et aléatoire de ces ouvrages de poésie, qui servaient de relais à la littérature au sein de lecteurs issus des classes défavorisées de la société d'alors, est souvent manifeste [...] Ces caractéristiques, propres aux textes populaires de l'ère des manuscrits et que l'on retrouve dans ces compilations d'ouvrages poétiques exhumées à Dunhuang, ne sont pas le seul fait de ces documents-là, et reflètent donc d'une certaine manière les conditions de diffusion des recueils de poésie circulant à l'époque des Tang, des Cinq Dynasties et du début des Song⁷³. »

Quoiqu'il en soit, la caractéristique des ouvrages de cette époque, quelle que soit leur forme, n'est pas tant leur appartenance à la catégorie des « ouvrages populaires » que les points

73. Xu Jun 徐俊, *Dunhuang shiji canjuan jikao* 敦煌詩集殘卷輯考 (Étude des recueils de poésie trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 2000, p. 16-18.

communs existant entre les différents types d'ouvrages. Le copiste n'est pas une machine, aussi ajoute-t-il nécessairement à son travail une touche personnelle. Le fait est visible même dans les copies des Classiques. Appartenant à l'ensemble des ouvrages trouvés à Dunhuang, différents exemplaires des *Lunyu* 論語 (*Entretiens*) ou du *Xiaojing* 孝經 (*Classique de la piété filiale*) montrent des divergences sur le plan des caractères et du sens⁷⁴. Le canon bouddhique a également été recopié à la main, ce qui rend chaque exemplaire unique et fait de lui un ouvrage changeant. Les ajouts, les suppressions, les oublis, les erreurs et les styles d'écriture varient énormément en fonction de l'exemplaire étudié. La diffusion d'un ouvrage lui fait donc subir des changements importants; c'est de son fait que naissent les différentes variantes d'un même texte. En fonction du papier ou de l'original choisi, des manuscrits peuvent proposer un contenu identique mais une qualité ou un découpage différents. Comme des variantes de variantes servaient de modèle à de nouvelles copies, différentes éditions de mêmes livres nous sont parvenues⁷⁵. Notre étude des différentes versions du *Hanshu* montre bien que les ouvrages historiques ont suivi ces mêmes tendances. Un même ouvrage peut donc présenter des différences d'ordre spatial, temporel, culturel, ainsi que d'autres imputables au copiste, qui se manifestent notamment par un objectif, un parti pris ou encore des habitudes de composition.

Intéressons-nous désormais aux différences de forme⁷⁶. En effet, à l'origine, tous les ouvrages étaient écrits sur des lattes de bambou⁷⁷.

74. Xu Jianping, *Dunhuang jingji xulu* 敦煌經籍敘錄 (Annales des ouvrages classiques trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 2006, p. 16.

75. Fang Guangchang 方廣錫, *Zhongguo xieben Dazangjing yanjiu* 中國寫本大藏經研究 (Étude de manuscrits reproduisant le canon bouddhique chinois), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2006, p. 25-27. Cf. Li Jining 李際寧, *Fojing banben* 佛經版本 (Versions d'écrits bouddhiques), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 2002, p. 15-17.

76. Qian Cunxun 錢存訓 écrit dans la conclusion de son célèbre *Shuyu zhu bo* 書於竹帛 (*Écrits sur bambou et soie*): « La question de la nature de la relation entre la capacité des hommes à penser et la façon dont l'écrit la véhicule est suffisamment importante pour que nous continuions à l'investir. » (Shanghai, Shanghai shudian, 2002, p. 160). Quel dommage que les recherches menées sur cette question soient à ce jour si rares!

77. Li Ling 李零 insiste sur ce point: « Nous devrions davantage nous intéresser aux différences induites par les copistes. En effet, un seul manuscrit peut avoir été recopié

Ils se soumettaient rarement à des formes figées et les livres d'histoire consistaient souvent en une enfilade de différents écrits mis bout à bout. Avant qu'ils ne forment une œuvre finie à proprement parler, il était donc possible d'ajouter des lattes individuelles ou des assemblages de lattes. C'est cette maniabilité des ouvrages sur lattes de bambou, propice à la constitution d'archives, qui a donné sa forme aux écrits d'avant les Han⁷⁸. À partir du moment où les ouvrages ont eu pour support du papier, la forme et la circulation des livres ont subi un tournant majeur, dont quelques traces nous sont parvenues. Ce changement est très différent de celui qui eut lieu au moment de l'invention de l'imprimerie. En effet, l'imprimerie a rendu possible une reproduction à l'identique, qui a donné lieu à une standardisation des pratiques de production, de diffusion et de consommation du savoir⁷⁹. À l'inverse, pendant l'âge d'or du

par plusieurs personnes et ainsi présenter de grandes différences. Toute tentative de classification ou d'assemblage des lattes de bambou exhumées devrait s'établir sur cette base. Par ailleurs, certains copistes de l'antiquité étaient meilleurs que d'autres. Ainsi, les ouvrages classiques ont été autant coupés, modifiés, recopiés et complétés par les générations postérieures que par leurs contemporains. »; voir in *Jianbo gushu yu xueshu yuanliu* 簡帛古書與學術源流 (Origines et développement des ouvrages sur lattes de bambou et sur soie et des disciplines), Beijing, Sanlian shudian, 2004, p. 120.

78. Tomiya Itaru 富谷至, *Mokkan, chikukan no kataru Chūgoku kodai: Shoki no bunkashi* 木簡・竹簡の語る中国古代: 書記の文化史 (La Chine antique des ouvrages sur bois et lattes de bambou – histoire culturelle des supports servant à l'écriture), Tōkyō, Iwanami shoten, 2014, p. ?.

79. Dans le cas du *Hanshu*, cet effort de standardisation a été entrepris sous la dynastie des Song du Nord, après la vulgarisation de l'imprimerie. On peut lire dans le deuxième volume du *Lintai gushi* 麟臺故事 (Histoire de la bibliothèque impériale): « Lors des années Xianping, l'empereur Song Zhenzong dit à ses ministres: "Mon prédécesseur Taizong estimait la littérature et l'histoire; or il semblerait que les fonctionnaires chargés de confronter les différentes versions des *Mémoires historiques*, *Hanshudu Hanshu* et *Hanshudu Hanshu* postérieurs n'ont mené qu'une étude grossière et que des erreurs demeurent. Il faut procéder à une nouvelle relecture". [...] Il ordonna donc à Diao Kan, vice-ministre du ministère du Transport et membre du secrétariat, Chao Jiong ??, conseiller du ministère de la Droite et membre du département d'histoire, et Ding Xun de travailler à la relecture et à la correction du *Hanshu* et du *Hou Hanshu*. Après que Chao Jiong eut été nommé à la rédaction des édits, il intégra Chen Pengnian, son secrétaire et membre du département d'histoire, à l'équipe. Au 7^e mois de la 2^e année de l'ère Jingde (1005), le groupe de travail mené par Diao Kan rendit le rapport suivant à l'empereur: "Au fil des siècles, nombreux sont les érudits à s'être battus pour donner leur interprétation du *Hanshu*. Il existe donc autant de commentaires avérés qu'erronnés, autant d'interprétations fallacieuses que d'interprétations pertinentes du récit figurant dans ces ouvrages d'histoire; il est même des

manuscrit — qui fait la jonction entre celui des livres en lattes de bambou et celui de l'imprimerie — la diffusion des documents, par lesquels les connaissances circulent, était le fruit d'interprétations et de réorganisations personnelles. Les variantes et la richesse nées de cette absence de standardisation des contenus fournissent aux chercheurs en histoire de la composition et de la lecture des classiques un espace d'interprétation infini.

Les élites et la transmission du savoir

Le *Hanshu* devant beaucoup à l'étude des Classiques⁸⁰, l'histoire devient à sa suite et grâce à lui plus orthodoxe et se prête davantage aux besoins politiques des dirigeants⁸¹. À prendre la mesure des passions que déchaînent alors l'histoire, on comprend mieux pourquoi, depuis les Wei, les Jin et les dynasties du Nord et du Sud, le *Hanshu* est si important, sa place si centrale et ses lecteurs si nombreux. On

passages et des phrases radicalement différents les uns des autres et des personnages dont le prénom et le nom ont été intervertis. Cependant, sans preuves avérées, nous avons laissé ces questions en suspens. Pour tout le reste, nous avons passé au peigne fin les ouvrages connexes et toutes les versions *Hanshuda* *Hanshu*; pour autant, si la réponse ne nous paraissait pas suffisamment limpide, nous n'avons pas osé exprimer notre avis à la légère. Il manque ainsi quelques clés de compréhension mais dans l'ensemble, nous n'avons rien corrigé sans fondement. Nous avons apporté en tout 349 corrections; les notes de correction comptent plus de trois mille caractères; six copies des manuscrits ont été réalisées; nous vous les remettons respectueusement." En récompense, Song Zhenzong offrit à Diao Kan et à ses collègues de beaux objets et de l'or?? des étoffes?? en quantités différentes. » 咸平中，真宗謂宰相曰：「太宗崇尚文史，而三史版本如聞當時校勘官未能精詳，尚有謬誤，當再加刊正。」……又命駕部員外郎直祕閣刁衍、右司諫直史館晁迥與丁遜覆校前後《漢書》版本，迥知制誥，又以秘書丞直史館陳彭年同其事。至二年七月，衍等上言：「《漢書》歷代名賢競為注釋，是非互出，得失相參，至有章句不同，名氏交錯，苟無依據，皆屬闕疑。其餘則博訪群書，徧觀諸本，儻非明白，安敢措辭！雖謝該通，粗無臆說。凡修改三百四十九，簽正三千餘字，錄為六卷以進。」賜衍等器幣有差。Cheng Ju 程俱, Zhang Fuxiang 張富祥 (rév.), *Lintai gushi jiaozheng* 麟臺故事校證 (Révision de l'histoire de la bibliothèque impériale), Beijing, Zhonghua shuju, 2000, p. 283-284.

80. Li Shibiao 李士彪, Sui Changhong 隋長虹, « Lun jingxue dui Hanshu yili de yingxiang » 論經學對《漢書》義例的影響 (L'influence de l'étude des Classiques sur le fond et la forme du *Hanshu*), *Shandong daxue xuebao* 山東大學學報, 2002, n° 1, p. 36-40.

81. Zhu Weizheng 朱維鈞, « Shixueshi san ti » 史學史三題 (Trois sujets d'historiographie), *Fudan xuebao* 復旦學報, 2004, n° 3, p. 3-4.

peut lire ceci dans les « Annales des livres » de l'Histoire des Sui (*Suishu* – *jingjizhi* 隋書 • 經籍志):

Seuls les *Mémoires historiques* et le *Hanshu* sont à la source d'une véritable littérature transmise de maître à disciple visant à expliciter le sens de ces deux œuvres [...] Sous la dynastie des Liang, Liu Xian et Wei Leng étaient des spécialistes du *Hanshu*; sous les Chen, Yao Cha; sous les Sui, Bao Kai et Xiao Gai. Tous étaient de grands lettrés. À l'inverse, rares étaient ceux à transmettre le savoir des *Mémoires historiques*.

唯《史記》、《漢書》師法相傳，並有解釋。……梁時，明《漢書》有劉顯、韋稜，陳時有姚察，隋代有包愷、蕭該，並為名家。《史記》傳者甚微⁸²。

En dehors des noms cités dans cette source, beaucoup de grands auteurs traitent du *Hanshu*. On lit ainsi dans le *Yanshi jiaxun* – « Shuzheng » 顏氏家訓 • 書證 (Explications de textes des leçons adressées aux descendants des Liu): « Liu Xian, originaire du comté de Pei, lisait toutes sortes d'ouvrages, et connaissait particulièrement bien le *Hanshu* de Ban Gu, ce qui lui avait valu le titre de « plus fin connaisseur du *Hanshu* » de la dynastie des Liang. » 沛國劉顯，博覽經籍，偏精班《漢》，梁代謂之「《漢》聖」⁸³. Yan Zhitui 顏之推 cite quant à lui l'exemple de Zang Fengshi 臧逢世 et de son étude scrupuleuse de ce livre pour en faire un modèle d'application et d'assiduité. Dans le chapitre *Yanshi jiaxun* – *Mianxue* 顏氏家訓 • 勉學 (Inciter à l'étude des leçons adressées aux descendants des Liu), on peut également lire: « Zang Fengshi, originaire du comté de Dongguan, venait d'avoir vingt ans quand il voulut lire le *Hanshu* de Ban Gu. Malheureusement, il ne pouvait pas garder longtemps l'exemplaire qu'on lui avait prêté; il se servit donc de l'espace blanc figurant au bas des cartes de visite des invités de son beau-frère Liu Yuan pour le recopier dans son intégralité. Tous les fonctionnaires de l'administration militaire s'extasièrent devant cette ambition hors du commun. Par la suite, Zang Fengshi resta dans les mémoires un des plus

82. *Suishu* 隋書, Beijing, Zhonghua shuju, 1973, p. 957.

83. Wang Liqi 王利器, *Yanshi jiaxun jijie* 顏氏家訓集解 (Recueil des Leçons adressées aux descendants des Yan), version révisée, Beijing, Zhonghua shuju, 1993, p. 443.

fins connaisseurs du *Hanshu*. » 東莞臧逢世, 年二十餘, 欲讀班固《漢書》, 苦假借不久, 乃就姊夫劉緩乞丐客刺書翰紙末, 手寫一本, 軍府服其志尚, 卒以《漢書》聞⁸⁴. Apprendre par cœur le *Hanshu* à partir de copies était alors la principale méthode d'apprentissage, comme en témoigne la « Biographie de Lu Chui » dans l'Histoire des Liang (*Liangshu – Lu Chui zhuan* 梁書·陸倕傳): « Enfant, Lu Chui était curieux de tout et écrivait déjà très bien. Deux cabanes avaient été construites chez lui, dans lesquelles il passa quelques années à étudier plutôt qu'à répondre à ses obligations sociales. Il lui suffisait de lire un livre une fois pour pouvoir le réciter par cœur en entier. Un jour qu'il avait emprunté le *Hanshu* à quelqu'un, il en perdit le quatrième chapitre, les « Annales des Cinq Éléments »; il recopia donc de tête la partie manquante avant de rendre l'exemplaire à son propriétaire. Son travail ne comportait quasiment aucune erreur ou omission. » 倕少勤學, 善屬文。於宅內起兩間茅屋, 杜絕往來, 晝夜讀書, 如此者數載。所讀一遍, 必誦於口。嘗借人《漢書》, 失《五行志》四卷, 乃暗寫還之, 略無遺脫⁸⁵. De tels exemples étant rarement recensés dans l'histoire officielle, on est libre d'imaginer jusqu'à quel point cette situation pouvait être courante sous les Wei, les Jin et la dynastie du Nord et du Sud. Un autre type d'enseignement consiste à transmettre un savoir au sein de la famille. On peut lire dans la « Biographie de Wei Zai » de l'Histoire des Chen (*Chenshu – Wei Zai zhuan* 陳書·韋載傳): « Dès son plus jeune âge, Wei Zai fit montre d'une intelligence et d'un talent extraordinaires. Non seulement il était ambitieux, mais encore il aimait apprendre. À douze ans, il partit en voyage avec son oncle Wei Leng rendre visite à Liu Xian, qui habitait dans le Pei. Liu Xian lui posa dix questions sur le *Hanshu*, auxquelles Wei Zai répondit sans la moindre hésitation. » 載少聰惠, 篤志好學。年十二, 隨叔父棱見沛國劉顯, 顯問《漢書》十事, 載隨問應答, 曾無疑滯⁸⁶. Lu Yungong aussi « pouvait dès cinq ans réciter par cœur *Les Entretiens de Confucius* et les Commentaires de Mao Heng du Livre des Odes. À neuf, il avait lu le *Hanshu* et en avait à peu près

84. *Ibid.* p. 199.

85. *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), Beijing, Zhonghua shuju, 1973, p. 401.

86. *Chenshu* 陳書 (Histoire des Chen), Beijing, Zhonghua shuju, 1972, p. 249.

mémorisé le contenu. Quand son grand-père Lu Chui et Liu Xian du pays de Pei l'interrogèrent sur dix passages du *Hanshu*, il répondit sans commettre une seule erreur. Liu Xian, fortement étonné, le congratula chaleureusement. » 雲公五歲誦《論語》、《毛詩》，九歲讀《漢書》，略能記憶。從祖倬、沛國劉顯質問十事，雲公對無所失，顯嘆異之⁸⁷. Un respect sans faille des usages de l'introducteur d'un savoir familial se perpétuait souvent dans son clan, comme on le voit à propos du fils de Liu Xian, déjà cité : « Dans le *Hanshu*, on trouve la phrase suivante : « 田冑賀上 ». Au sud du Yang-Tsé, cette phrase s'écrit avec le caractère 冑 à la place de 冑. [...] Liu Zhen, le fils de Liu Xian, s'attacha à cultiver l'héritage intellectuel transmis par ses aînés, et continua à lire 田冑 plutôt que 田冑. Quand l'empereur Liang Yuandi lui demanda pourquoi, Liu Zhen lui répondit : « Il n'y a aucune explication rationnelle à cela, mais dans le *Hanshu* que j'ai hérité de mes pères, le caractère 冑 est souligné en jaune orpiment et remplacé par le caractère 冑 ». L'empereur ne put donc pas le questionner plus avant. » 《漢書》：“田冑賀上。”江南本皆作“冑”字。……顯子臻，不墜家業。讀班史，呼爲田冑。梁元帝嘗問之，答曰：“此無義可求，但臣家舊本，以雌黃改‘冑’爲‘冑’。”元帝無以難之⁸⁸.

Le *Hanshu* continue à être à l'honneur sous les Tang, époque à laquelle il est le plus étudié des trois ouvrages d'histoire de référence. Au début de cette dynastie, l'historiographie ne consiste pas encore en une discipline à part entière lors des examens impériaux. Les nombreuses mesures instaurées par l'État pour inciter les aspirants fonctionnaires à étudier l'histoire aboutissent finalement à la mise en place d'un examen sur un des grands classiques historiques, puis, sous le règne de Muzong 穆宗, à la création d'une épreuve sur les trois ouvrages historiques classiques. La première mouture, à l'origine une épreuve spéciale, finit par être intégrée au tronc commun, et sert au recrutement de fonctionnaires pour les ministères des Rites et du Personnel⁸⁹. Les examens impériaux contribuent

87. *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), p. 724.

88. Wang Liqi, *Recueil des Leçons adressées aux descendants des Liu*, p. 443-444.

89. Lei Wen 雷聞, « *Tangdai de sanshi yu sanshike* » 唐代的“三史”與“三史科” (Les trois Classiques d'histoire et l'épreuve sur les trois Classiques d'histoire de la dynastie

notablement à la diffusion du *Hanshu*⁹⁰. De très nombreux documents montrent que le *Hanshu* a été largement étudié ; il n'est pas nécessaire d'en faire la liste ici. Nous souhaitons par contre nous pencher sur les méthodes d'apprentissage et de transmission de ce livre, et sur ceux qui en étaient les enseignants et les élèves. En d'autres termes, notre objectif est d'identifier les méthodes concrètes de transformation de ces connaissances historiographiques par les élites en un savoir individuel applicable dans la vie de tous les jours.

Dans le chapitre 143 du *Xin Tangshu* (新唐書 Nouvelle histoire des Tang), intitulé « Xi Shimei zhuan » 郗士美傳 (Biographie de Xi Shimei), on peut lire : « Xi Shimei [zi: Hefu] était originaire du canton de Jin dans la préfecture de Yanzhou. Son père, Xi Chun (zi: Gaoqing), avait participé à différentes épreuves des examens impériaux (*jinshi*, *bacui* et *zhice*) où il avait à chaque fois été très bien classé. Zhang Jiuling et Li Yong l'avaient maintes fois félicité. À douze ans, Xi Shimei maîtrisait les cinq Classiques, les *Mémoires historiques* et le *Hanshu*, qu'il pouvait lire de bout en bout. Xiao Yingshi, Yan Zhenqing et Liu Fang, des amis de son père, déclarèrent après

des Tang), *Shixueshi yanjiu* 史學史研究, 2001, no 1, p. 32-42.

90. La valorisation des trois Classiques d'histoire par les examens impériaux s'est ressentie jusque dans les pays frontaliers de la Chine : elle a ainsi contribué à un certain niveau à la diffusion *Hanshudo* *Hanshu* dans la sphère éducative du Moyen-Orient. On peut lire au chapitre 10 des *Samguk sagi* 三國史記 (Mémoires historiques des Trois Royaumes), intitulé « Sinnabongi » 新羅本紀 (Annales de Silla), à l'entrée « 元聖王四年 » (788) : « On fixa alors les critères de sélection des lettrés de première, de deuxième et de troisième classe. Ceux qui étaient bien nés et qui pouvaient réciter par cœur le *Zuozhuan*, le *Livre des rites* ou encore l'*Anthologie de la littérature* tout en en comprenant le sens, et qui connaissaient en outre les *Entretiens* et le *Classique de la piété filiale* devenaient lettrés de première classe ; ceux qui pouvaient réciter les *Rites divers*, les *Entretiens* et le *Classique de la piété filiale* devenaient lettrés de deuxième classe ; et ceux qui pouvaient réciter les *Rites divers* et le *Classique de la piété filiale* devenaient lettrés de troisième classe. S'ils connaissaient les cinq Classiques, les trois grands ouvrages historiques et les œuvres composées sous les Qin et les Han, ils pouvaient être promus et accéder à la hors-classe. C'était autrefois sur leurs talents d'archer que l'on sélectionnait les élites, mais cette nouvelle pratique remplaça l'ancienne. » 始定讀書三品，以出身。讀《春秋左氏傳》、若《禮記》、若《文選》而能通其義，兼明《論語》、《孝經》者，爲上；讀《曲禮》、《論語》、《孝經》者，爲中；讀《曲禮》、《孝經》者，爲下。若博兼通五經三史、諸子百家書者，超擢用之。前祇以弓箭選人，至是改之。Kim Busik 金富弼 (et al.), *Samguk sagi*,首爾大學奎章閣藏本 (Kyujianggak de l'université de Séoul), livre 10, recto et verso de la p. 3.

avoir parlé avec lui: « Nous resterons en contact avec Xi Chun et son fils Xi Shimei ». » 郗士美, 字和夫, 兗州金鄉人。父純, 字高卿, 舉進士、拔萃、制策皆高第, 張九齡、李邕數稱之。士美年十二, 通《五經》、《史記》、《漢書》, 皆能成誦。父友蕭穎士、顏真卿、柳芳與相論繹, 嘗曰: ‘吾曹異日當交二郗之間矣。’⁹¹ Le père de Xi Shimei était réputé pour l'étendue de ses connaissances et notamment pour sa science du *ci*; c'est sans doute auprès de lui que Shimei avait étudié les cinq Classiques, les *Mémoires historiques* et le *Hanshu*. Qu'il ait été capable de lire ces ouvrages dans leur intégralité montre que l'on faisait encore réciter les élèves à voix haute. Le fait que le *Hanshu* figure au même plan que les cinq Classiques et les *Mémoires historiques* montre sa popularité. Si Shimei connaissait le *Hanshu* dès douze ans, c'est que son père s'en était servi comme ouvrage didactique. On peut en conclure que dans les familles de l'élite intellectuelle, le *Hanshu* servait de manuel d'éducation élémentaire.

La découverte de tablettes funéraires nous conforte dans notre hypothèse. Ainsi, d'après les inscriptions figurant sur les tablettes funéraires du seigneur Lu (*Da Tang gu chaosan dafu hujun xing Huangzhou sima Lu fujun muzhi ming* 大唐故朝散大夫護軍行黃州司馬陸府君墓誌銘):

L'occupant de cette tombe s'appelle Yuangan (zi: Dali) et vient du district de Wu dans le comté de Wu. [...] Son père, Lu Moudao, était en charge des affaires littéraires et de l'étiquette pour le roi Zhou des Tang. Depuis de nombreuses générations, les Lu faisaient preuve de beaucoup de talent et d'un comportement irréprochable; les aînés ayant fait montre de belles dispositions, les descendants jouissaient de privilèges, de même que plus belle est la branche et plus ses bourgeons délicats, et que plus puissante est la vague et plus elle semble glisser sans heurt. Démissionner, refuser une charge proposée, prendre son poste ou se retirer étaient autant de vertus, de preuves de rectitude personnelle. Ceux qui avaient pour fonction d'enseigner les Classiques s'inscrivaient dans une belle continuité avec leurs prédécesseurs en parlant de confucianisme. [...] Sa grande maîtrise du *Hanshu* de Ban Gu avait valu à Lu Moudao d'être nommé par l'empereur précepteur royal auprès du roi de *Shu*. Dès son plus jeune âge, Lu Yuangan avait ainsi pu profiter de ce savoir paternel, dont il ne se

91. *Xin Tangshu* 新唐書 (Nouvelle histoire des Tang), p. 4695.

lassa pas même en vieillissant. C'est ce que décrit le *Livre des mutations* quand il enjoint à « continuer ce qui a été commencé par le père » et le *Livre des Odes* quand il invite à « cultiver sa vertu pour prolonger celle de ses ancêtres »⁹².

君諱元感，字達禮，吳郡吳人也。……父謀道，皇朝周王府文學詳正學士；並茂稱奕代，餘慶資身，擢慧葉而增芳，飛靈波而益濬；去官辭辟，語默稱賢；函席曳裾，文儒繼美。……初，文學府君以善班固《漢書》，敕授舒王侍讀。君少傳其學，老而無倦，此《易》所謂幹父之蠱，《詩》所謂聿修厥德者也。

Lu Yuangan a dès son plus jeune âge été le récipiendaire du savoir de son père, spécialiste du *Hanshu*, et ne s'en est jamais lassé; aussi la tablette funéraire en fait-elle la mention spéciale. L'éloge moral qui suit fait la part belle à la vertu de cette famille.

Si cet enseignement pouvait ainsi être délivré au sein d'une famille, il pouvait également l'être par un maître, que l'on suivait jusqu'à ce qu'il estime avoir mené à bien sa mission. Dans le chapitre 89 du *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang), intitulé « Biographie de Wang Fangqing » 王方慶傳, on peut lire: « À seize ans, Wang Fangqing prenait son premier poste de fonctionnaire, celui d'aide de camp à la résidence du roi de Yue. Il avait jusque-là suivi l'enseignement d'un secrétaire du roi, Ren Xigu, qui l'avait aidé à se familiariser avec les *Mémoires historiques* et le *Hanshu*. Quand Ren Xigu devint membre de la suite de l'héritier présumé, Wang Fangqing continua à suivre son enseignement, jusqu'à ce qu'il arrive à son terme. » 方慶年十六，起家越王府參軍。嘗就記室任希古受《史記》、《漢書》。希古遷為太子舍人，方慶隨之卒業⁹³.

L'enseignement pouvait également être dispensé par des sages de la région. On lit ainsi dans le chapitre 188 du *Jiu Tangshu*, intitulé « Biographie de Lu Nanjin » 陸南金傳: « Lu Nanjin était originaire du district de Wu dans la préfecture de Suzhou. Son grand-père, Lu Shiji, avait étudié le *Zuozhuan*, les *Mémoires historiques* et le *Hanshu* auprès de Gu Yewang, qui vivait aussi dans le comté de Wu. » 陸南

92. Zhou Shaoliang 周紹良 (dir.), *Tangdai muzhi huibian* 唐代墓誌彙編 (Compilation des inscriptions sur tablettes funéraires de la dynastie des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1992, p. 1124-1125. La ponctuation a été modifiée.

93. *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang), p. 2897.

金，蘇州吳郡人也。祖士季，從同郡顧野王學《左氏傳》，兼通《史記》、《漢書》⁹⁴。Gu Yewang 顧野王, qui vécut sous la dynastie du Sud pendant les règnes des rois Liang et Chen, était un célèbre écrivain et commentateur; il est entre autres l'auteur du *Hanshu yinyi* 漢書音義 (Prononciation et sens du *Hanshu*). C'est à lui que Lu Shiji doit sa connaissance du *Hanshu*; par la suite, cet enseignement est passé de main et main et a constitué la tradition historiographique du Sud.

Liu Zhiji 劉知幾, l'historien professionnel (661-721), est un personnage à part. Il suit tout d'abord des cours chez lui, avant de se mettre seul à étudier le *Hanshu* et de se forger un savoir hors du commun. Voici ce qu'il explique dans ses « Déclarations personnelles », tirées de son ouvrage *Shitong* – zixu 史通 · 自叙 (De l'historiographie):

J'ai très tôt suivi un enseignement privé qui m'a familiarisé avec les grands classiques. Enfant, j'ai par exemple étudié le *Classique des documents dans le texte antique*, dont le style complexe me donnait beaucoup de mal. J'éprouvais beaucoup de difficultés à le lire, et malgré les nombreuses punitions que j'essayais à cause de lui, ce livre me résistait. Quand mon père enseignait le contenu du *Zuozhuan* à mes aînés, je laissais le *Classique des documents* et allais l'écouter. À la fin de sa leçon, je répétais à mes aînés tout ce qui leur avait été appris sur le *Zuozhuan* 左傳 Je me plaignais intérieurement: « Si seulement tous les classiques étaient comme le *Zuozhuan*, je serais moins paresseux dans mes études! » Mes aspirations surprirent mon père, qui décida de m'enseigner le *Zuozhuan*. En un an, nous l'avions parcouru en entier et il m'en avait expliqué tout le contenu. J'avais douze ans. Je ne comprenais pas forcément toutes les subtilités de l'ouvrage, mais en maîtrisais le sens premier. Mon père et mes aînés souhaitaient que j'en étudie tous les commentaires et références afin d'approfondir la connaissance que j'en avais. Je déclinais, arguant que dans les *Printemps et automnes*, il n'était pas fait mention d'autres anecdotes de la biographie de Lu Aigong que celle où il chasse le *qilin* à quatorze ans; ne connaissant que cet épisode de sa vie, je souhaitais parcourir d'autres ouvrages d'histoire pour en apprendre davantage. Je me mis donc à la lecture des *Mémoires historiques*, du *Hanshu*, des *Annales des Trois Royaumes*, cherchant à comprendre les évolutions qui avaient eu lieu depuis les temps anciens et

94. *Ibid.*, p. 4932.

ce qui nous avait été transmis. Je lisais tous les ouvrages traitant de ces questions et ne suivais l'enseignement d'aucun maître. À dix-sept ans, j'avais lu tout ce qui traitait de la période comprise entre l'instauration des Han orientaux par Liu Xiu et mon époque.

[...] Alors, j'avais commencé à lire les *Hanshu* de Ban Gu et de Xie Cheng pendant mon enfance. Je pensais que le premier ne doit pas contenir la section « Tableaux des anciens et contemporains », alors que le dernier doit substituer les biographies à cette section. Ceux qui en avaient entendu parler me réprimandaient : « que sait-il, cet enfant ? Et voilà qu'il ose faire des commentaires irréfléchis sur des anciens sages. » Leurs conclusions et les miennes allaient de pair. Je finis par conclure qu'il était difficile de s'entretenir avec des gens ordinaires et qu'en cas d'avis divergents, je me devais de dissimuler mon opinion.⁹⁵

予幼奉庭訓，早遊文學，年在絃綺，便受《古文尚書》。每苦其辭艱瑣。難爲諷讀，雖屢逢捶撻，而其業不成。嘗聞家君爲諸兄講《春秋左氏傳》，每廢《書》而聽，逮講畢，即爲諸兄說之。因竊嘆曰：“若使書皆如此，吾不復怠矣！”先君奇其意，於是始授以《左氏》，期年而講誦都畢，於時年甫十有二矣。所講雖未能深解，而大義略舉。父兄欲令博觀義疏，精此一經，辭以獲麟已後，未見其事，乞且觀餘部，以廣異聞。次又讀《史》、《漢》、《三國志》，既欲知古今沿革，歷數相承，於是觸類而觀，不假師訓。自漢中興以降，迄乎皇家實錄，年十有七，而窺覽略周。

……故始在總角，讀班、謝兩《漢》，便怪《前書》不應有《古今人表》，《後書》宜爲更始立紀。當時聞者，共責以童子何知，而敢輕議前哲，於是赧然自失，無辭以對。其後見張衡、范曄集，果以二史爲非，其有暗合於古人者，蓋不可勝紀，始知流俗之士，難與之言，凡有異同，蓄諸方寸。

Toute sa vie durant, Liu Zhiji a été fasciné par le *Hanshu*. Dans le premier chapitre, intitulé « Six écoles » 六家, il écrit : « Une œuvre comme le *Hanshu* couvre l'intégralité des Han occidentaux jusqu'à la fin du règne du roi Liu. Un tel ouvrage, qui relate tous les épisodes historiques d'une dynastie dans une langue raffinée et avec

95. Liu Zhiji 劉知幾, *De l'historiographie*, commenté par Pu Qilong 浦起龍, *Shitong tongshi* 史通通釋 (Lecture explicative de «De l'historiographie»), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1978, p. 288-289. Voir également la version française de Chaussende, Damien. *Liu Zhiji: Traité de l'historien parfait. Chapitres intérieurs*. Les belles lettres, 2014.

un sens extrême du détail, a attiré de nombreux spécialistes, qui se sont chacun illustrés à sa manière dans leur étude. Le *Hanshu* incarne encore aujourd'hui le modèle de ce à quoi doit ressembler un ouvrage d'histoire. » 如《漢書》者，究西都之首末，窮劉氏之廢興，包舉一代，撰成一本。言皆精煉，事甚該密，故學者尋討，易求其功。自爾迄今，無改斯道。 La première raison pour laquelle Liu Zhiji admire autant le *Hanshu* est qu'il souscrit totalement à son idée du « savoir encyclopédique ». Dans le chapitre 11 de son ouvrage, intitulé « Introduction des historiens officiels » 史官建置, il nous révèle en effet que « les historiens étaient alors des gens très cultivés et très complets, comme nous le prouvent Ban Gu et Chen Shou » 後來經始者，貴乎俊識通才，若班固、陳壽是。 Liu Zhiji fait également l'éloge du *Hanshu* de manière très concrète : « Jusqu'au *Hanshu* de Ban Gu, les historiens écrivaient à la manière de Sima Qian dans les *Mémoires historiques*. Les écrits composés après l'ère Taichu du règne de Han Wudi s'inspirent massivement des ouvrages de Liu Xiang dénommés Préface nouvelle (*Xinxu*), Jardin des anecdotes (*Shuoyuan*) et Sept résumés (*Qiliu*), La langue de l'époque est particulièrement fleurie, le point de vue sur les événements consignés n'est ni biaisé ni hypocrite, aussi les contemporains s'y sont-ils fiés et les générations postérieures en ont-elles consolidé la belle réputation. » 至班固《漢書》，則全同太史。自太初以後，又雜引劉氏《新序》、《說苑》、《七略》之辭。此並當代雅言，事無邪僻，故能取信一時，擅名千載 (« Sélection » 采撰, chapitre 5 du *De l'historiographie*). Dans son chapitre 4, « Lun zan » 論贊, il écrit : « Le style de Meng Jian est élégant et sa posture juste, aussi son argumentaire est-il particulièrement convaincant ; je salue tout particulièrement les textes dont le style est aussi léger et puissant que ceux de décrets impériaux, dont on n'a qu'une envie, les déclamer. » 孟堅辭惟溫雅，理多愜當；其尤美者，有典誥之風，翩翩奕奕，良可詠也。 Si Liu Zhiji admire autant Ban Gu, c'est que le *Hanshu* devait être son livre de chevet. Il est également l'auteur de poèmes, comme peut en témoigner l'ouvrage à propos du *Hanshu* :

Alors qu'il était issu du peuple, l'empereur Han Gaozu unifia très rapidement l'Empire. Il s'éleva ainsi de sa condition populaire pour commander à de nombreux héros et grands hommes. Même Han Xin et Qing Bu se soumirent à lui. Un jour, par un heureux concours du

hasard, ils furent tous deux anoblis. Une fois un poisson à la main, le pêcheur oublie sa canne à pêche; de même, dès qu'il abat un oiseau le chasseur remise son arc et ses flèches. Hélas! Han Xin et Qing Bu furent tués avec toute leur famille. À l'inverse, l'intelligence de Zhang Liang lui permit de bien s'entendre avec tout le monde. Malgré ses hauts faits, il déclina la récompense que lui proposait le souverain, préférant partir à la recherche de Chi Songzi, l'immortel de la légende. Zhang Liang savait qu'il ne faut pas accepter trop vite les présents qu'on vous offre, de peur de subir des humiliations en retour. Dans la mesure où il ne lui était rien arrivé de désastreux, son nom fut loué. Mille ans après sa mort, les gens continuent à se souvenir de lui avec admiration⁹⁶.

漢王有天下，歎起布衣中。奮飛出草澤，嘯咤馭群雄。
淮陰既附鳳，黥彭亦攀龍，一朝逢運會，南面皆王公。魚得自忘筌，鳥盡必藏弓。咄嗟罹鼎俎，赤族無遺踪。智載（哉）張子房，處世獨爲工，功成薄愛（爵）賞，高舉追赤松。知止信無辱，身安道亦隆，悠悠〔千〕載後，擊拊仰遺風。

Ces phrases ont longtemps été réputés disparues, mais ont refait surface grâce à un exemplaire des *Zhuying ji* 珠英集 « Recueil de la perle et de la fleur » trouvé à Dunhuang⁹⁷, et nous permettent aujourd'hui de nous représenter Liu Zhiji récitant ses écrits historiques en cadence.

L'estime que les intellectuels ont pour le *Hanshu* n'est pas visible uniquement dans les critiques historiographiques; elle se traduit concrètement dans la composition des ouvrages d'histoire. Au début du règne de Zhenguan, Yu Shinan 虞世南 compose un ouvrage intitulé *Diwang lüelun* 帝王略論 (Chroniques des rois et empereurs);

96. Pour des données sur ce poème et sur le contexte présidant à sa composition, voir Yu Xin, « Shuzhe yu wenshi zhijian – Dunhuang ben Zhuying ji canjuan suo jian Liu zhiji yishi sanshou jianzhen » 述者與文士之間——敦煌本〈珠英集〉殘卷所見劉知幾佚詩三首箋證 (Entre narrateur et homme de lettres – commentaires sur trois poèmes de Liu Zhiji figurant dans un manuscrit du *Recueil de la perle et la fleur* trouvé à Dunhuang), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 1999, n° 1, p. 94-104.

97. Sur les questions de compilation, de dispersion, d'auteurs du *Recueil de la perle et la fleur*, voir Wu Chi-Yu, « Deux fragments du *Tchou-ying tsi*, Une anthologie de poèmes des T'ang (ca. 702) retrouvée à T'ouen-huang », in *Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demieville*, Paris, Institut des hautes études chinoises, 1974, Tome, p. 361-398; Wu Chi-Yu, « Quatorze Poètes du *Tchou-ying tsi* », in Michel Soymié, éd., *Nouvelles contributions aux études de T'ouen-houang*, Genève, Librairie Droz, 1981, p. 273-294.

lorsqu'il en arrive à la dynastie des Han, il cite comme source historique le *Hanshu* plutôt que les *Mémoires historiques*. Ce traitement de faveur est la preuve ultime de la place qu'occupaient respectivement ces deux ouvrages dans la pensée historiographique des Sui et des Tang⁹⁸.

Mais il conviendrait de ne pas oublier les élites autres qu'intellectuelles, à savoir les officiers militaires et les non-Han, marginalisés au sein de la sphère culturelle alors que leurs récits sont souvent plus proches de la vérité historique. On peut lire dans le chapitre 110 de l'*Ancienne histoire des Tang*, intitulé « Biographie de Li Guangbi » 李光弼傳: « Li Guangbi était originaire de Liucheng, dans la préfecture de Yingzhou. Ses ancêtres étaient des dirigeants Khitan. Son père s'appelait Kai Luo; il avait été vice-gouverneur militaire de Shuofang sous les ordres du général Zuo Yulin au début de l'ère Kaiyuan du règne de Tang Xuanzong. Il avait reçu le rang de duc du pays de Ji, et s'était rendu célèbre grâce à son caractère brave et batailleur. Dès son plus jeune âge, Li Guangbi se comportait de manière irréprochable. En plus d'être un cavalier habile et un très bon archer, il lisait le *Hanshu* de Ban Gu. Il fut très tôt formé à l'art militaire; digne, déterminé et fin stratège, il fut dans un premier temps nommé officier *zuoweilang*⁹⁹. » 李光弼, 營州柳城人。其先, 契丹之酋長。父楷洛, 開元初, 左羽林將軍同正、朔方節度副使, 封薊國公, 以驍果聞。光弼幼持節行, 善騎射, 能讀班氏《漢書》。少從戎, 嚴毅有大略, 起家左衛郎。Li Guangbi est issu d'une famille d'officiers Khitan, et c'est en son sein que commence son apprentissage; le fait que, même chez des officiers assez peu cultivés, le *Hanshu* soit un des premiers ouvrages étudiés nous montre la place unique qu'il occupe dans l'éducation élémentaire de l'époque.

98. Ozaki Yasushi 尾崎康, « Guseinan no teiō ryaku-ron ni tsuite » 虞世南の帝王略論について (De l'ouvrage Chronique des rois et empereurs de Yu Shinan), *Shidō Bunko ronshū* 斯道文庫論集, n° 5, 1967, p. 185-224. Pour les études récentes du manuscrit des *Compilations de Zhu Yu et Ying Hua* trouvé à Dunhuang, cf. Li Jinxiu, « Du Dunhuang P.2636 diwang luelun wenshu zaji », 讀敦煌P.2636 〈帝王略論〉文書札記 (Notes sur le manuscrit P.2636 du Recueil de la perle et la fleur trouvé à Dunhuang), in Yan Yaoshong 嚴耀中 (dir.), *Lunshi chuanjing* 論史傳經 (Histoire et classiques), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2004, p. 134-148.

99. *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne Histoire des Tang), p. 3303.

Geshu Han 哥舒翰 nous fournit un autre exemple assez intéressant. Son tempérament « insouciant, sa serviabilité, sa fiabilité, son goût pour le jeu et l'alcool » 倜儻任俠, 好然諾, 縱蒲酒 et son « peu d'intérêt pour l'argent et son grand sens de la loyauté » 疏財重氣 ont souvent été mis sur le compte de sa passion pour la lecture du *Zuozhuan* et du *Hanshu*. On peut lire dans sa biographie: « Geshu Han était un descendant des chefs Geshu, eux-même issus du peuple Tugishi. Les peuples nomades se servent souvent de leur nom comme nom de famille; c'était le cas pour les Geshu. Le grand-père de Geshu Han, Geshu Ju, avait servi dans l'armée des Tang en tant que général. Le père de Geshu Han, Geshu Daoyuan, avait été adjoint au protectorat d'Anxi. La famille de Geshu Han était établie depuis de nombreuses générations à Anxi. [...] Geshu Han aimait lire le *Zuozhuan* et le *Hanshu*; l'argent lui importait peu et il avait un grand sens de la loyauté, aussi les personnes éduquées se soumettaient à son autorité. » 哥舒翰, 突騎施首領哥舒部落之裔也。蕃人多以部落稱姓, 因以爲氏。祖沮, 左清道率。父道元, 安西副都護, 世居安西。……翰好讀《左氏春秋傳》及《漢書》, 疏財重氣, 士多歸之¹⁰⁰. Le fait qu'il lise le *Hanshu* nous en dit beaucoup sur la zone de diffusion de ce livre et sur la variété de ses lecteurs. Rong Xinjiang explique à ce propos: « Quant à savoir où Geshu Han a lu le *Hanshu*, je pencherais pour le royaume de Khotan. Son père a en effet épousé une princesse khotan avant de devenir adjoint au protectorat d'Anxi; il avait donc dû s'y installer. La phrase « la famille était établie à Anxi » désigne sans doute une zone assez vaste comprenant les quatre garnisons de la région et pas seulement le pays Kucha. Ce document prouve que les non-Han qui vivaient dans le protectorat d'Anxi lisaient eux aussi le *Hanshu*¹⁰¹. » On voit à quel point le *Hanshu* était apprécié: sa diffusion n'est entravée ni par la barrière ethnique, ni par celle des traditions culturelles, ni par celle des traditions locales.

Nous venons de voir qui lisait le *Hanshu* et comment. Intéressons-nous maintenant à la manière dont les intellectuels de l'époque mettaient à profit les connaissances qu'ils tiraient de ce

100. *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne Histoire des Tang), p. 3211-3212.

101. Rong Xinjiang, « Mémoires historiques et *Hanshu* – Notes sur les documents exhumés à Turfan (1) », p. 42.

livre. Les annales de Dunhuang peuvent nous aider dans cette tâche. De nombreux documents se réfèrent en effet au *Hanshu*, comme le *Shazhou dudufu tujing juan disan* 沙州都督府圖經卷第三 (Troisième volume de la géographie de la garnison de Shazhou), le *Shazhou tujing juan diwu* 沙州圖經卷第五 (Cinquième volume de la géographie de Shazhou), les *Shazhou zhi* 沙州志 (Annales de Shazhou), les *Shazhou Yizhou zhi* 沙州伊州志 (Annales de Shazhou et Yizhou) ou encore la *Shouchang xian dijing* 壽昌縣地境 (Géographie du comté de Shouchang). Prenons pour exemple un passage du Troisième volume de la géographie de la garnison de Shazhou :

Murailles d'une ville frontalière fortifiée de l'antiquité

Le texte de droite évoque les fortifications entourant Shazhou. Les plus à l'est étaient distantes de 45 *li* de la muraille orientale de la ville de Shazhou, les plus à l'ouest à 45 *li* de sa muraille occidentale, les plus au sud à sept *li* de sa muraille méridionale et les plus au nord à cinq *li* de sa muraille septentrionale. D'après le *Hanshu*, à la sixième année de l'ère Yuanding du règne de Han Wudi (-111), le général Zhao Ponu s'installa avec sa garnison à Lingju et créa le comté de Dunhuang dans celui de Jiuquan. C'est donc sous Han Wudi que le découpage administratif et la construction de places fortes eurent lieu. Plus tard, lors de la première année de l'ère Jingning du règne de Han Yuandi (-33), le chef des Xiongnu demanda une audience à l'empereur et lui remit un memorandum, dans lequel il demandait que lui soit confiée la garde des places fortes Han situées aux frontières ainsi que l'union de leurs deux familles par les liens du mariage. Un ministre, Hou Ying, mécontent des demandes du Xiongnu, parla en ces termes : « Han Wudi s'est battu contre les Xiongnu, il a fait construire places fortes et tours de guet aux frontières, les a renforcés à l'aide de nouvelles forteresses et murailles et y a stationné des troupes : c'est ainsi qu'un semblant de paix a pu s'installer aux frontières de l'Empire. À peine plus d'un siècle s'est écoulé depuis les dernières constructions entreprises. » Les murailles auraient donc été édifiées à la 6^e année de l'ère Yuanding. Il faut attendre la 11^e année du règne de Li Hao des Liang de l'Ouest (415) pour que de nouvelles portions de muraille soient construites pour se protéger des invasions des populations nomades du Nord et du Sud. Ces murailles sont aujourd'hui en très mauvais état mais leurs fondations sont toujours bien visibles¹⁰².

102. Li Zhengyu 李正宇, *Guben Dunhuang xiangtu zhi ba zhong jianzheng* 古本敦煌鄉土志八種箋證 (Huit types de commentaires sur les chroniques locales trouvées à Dunhuang), Taibei, Xinwenfeng, 1998, p. 29.

古塞城

右，周迴州境。東在城東卅五里，西在城西十五里，南在州城南七里，北在州城北五里。據《漢書》：武帝元鼎六年，將軍趙破奴出合（令）居，析酒泉，置燉煌郡。此即開土疆，立城廓在漢武帝時。又，元帝竟寧（元年），單于來朝，上書願保塞、和親，請罷邊戍。郎中侯應以爲不可，曰：“孝武出軍征伐，建塞徼、起亭燧、築外城、設亭戍以守之，邊境少安。起塞已來，百有餘年。”據此詞，即元鼎六年築。至西涼王李皓建初十一年又修，以備南羌北虜。其城破壞，其趾（基址）見存。

Des études montrent que ce texte constitue la suite de la *Shazhou tujing* (Géographie de Shazhou) : il commence en la deuxième année de l'ère Yonghui 永徽 (651) et couvre le règne de Wu Zetian ; il est amendé à chaque nouveau décret, s'interrompt après la première année de l'ère wansui dengfeng 萬歲登封 (696) et reprend à nouveau dans les années Kaiyuan 開元 (713-741). Grâce à lui, nous avons une idée de ce à quoi ressemble une géographie des Tang enrichie de modifications et d'augmentations¹⁰³. Comme des ajouts ont été opérés, l'auteur demeure mystérieux, mais il est quasiment certain qu'il s'agit d'un fonctionnaire ayant travaillé à la garnison de Shazhou pendant l'âge d'or des Tang. Pour Li Zhengyu, les premiers mots font référence à la muraille qui constitue un paravent de l'oasis autour de la capitale provinciale, tandis que pour Huang Shijian 黃時鑾, ils font écho à une partie de la Grande Muraille construite sous les Qin et les Han¹⁰⁴. Quoi qu'il en soit, l'auteur de ce texte parvient à

103. Zhu Yuemei 朱悅梅, Li Bingcheng 李并成, « Shazhou dudufu tujing zuanxiu niandai ji xiangguan wenti kao » 〈沙州都督府圖經〉纂修年代及其相關問題考 (Étude de la période de composition de la « Géographie de la garnison de Shazhou » et des questions s'y rapportant), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 2003, n° 5, p. 61-65. Li Zongjun 李宗俊 s'est servi de la découverte récente de l'épithaphe de Li Wukui 李無虧 pour en réestimer la période de composition, et parvient à la même conclusion. Cf. Li Zongjun, « Shazhou dudufu tujing zuanxiu niandai xintan » 〈沙州都督府圖經〉撰修年代新探 (Nouvelle étude de la période de composition de la « Géographie de la garnison de Shazhou »), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2004, n° 1, p. 53-59.

104. Huang Shijian 黃時鑾, Gong Yingyan 龔纓晏, « Make Boluo yu wanli changcheng – jianping Make Boluo daoguo Zhongguo ma? » 馬可・波羅與萬里長城——兼評〈馬可・波羅到過中國嗎?〉 (Marco Polo et la Grande Muraille de Chine – remarques sur Marco Polo: est-il allé jusqu'en Chine?), *Zhongguo shehuikexue* 中國社會科學, 1998, n° 4, p. 172-173.

dater la construction de cette muraille en menant sa propre enquête sur le terrain et en se référant au *Hanshu*. C'est dire l'exigence d'une méthode qui n'a rien à envier à une autre plus tardive consistant à croiser au moins deux sources. Le *Hanshu* sert ici à l'auteur à vérifier ses dires; loin de ne le citer qu'en notes, il en nourrit son texte, ce qui nous montre à quel point il en était familier. Un lettré capable d'utiliser aussi librement un texte et de le citer avec autant d'à-propos devait être un réel puits de connaissance.

Le *Hanshu* servait également à l'éducation morale, comme nous le montrent certaines épitaphes. Voici l'épithaphe de dame Yuanshan du clan Gongsun, ayant vécu dans la préfecture de Cizhou sous les Tang [...] (Datang Cizhou [...] Yuanshan qi gongsun shi muzhi 大唐慈州□□元善妻公孫氏墓誌):

Sa femme, dont le nom de famille était Gongsun, était née dans le Liaodong [...] elle honorait les ancêtres avec beaucoup de respect et de solennité, et traitait généreusement les plus jeunes et les serviteurs. Elle avait une connaissance approfondie des Classiques confucéens et des livres d'histoire [mots manquants], était juste et douce dans ses rapports aux autres femmes du clan, respectait et aimait ses proches et avait à cœur la loyauté et la piété filiale. Ses parents avaient quitté ce monde l'année de ses dix-sept ans; devant un tel malheur, [mots manquants] revenue à elle. Elle avait alors suivi l'enseignement du *Livre des rites*, ce qui lui avait permis de ne pas attenter à sa propre vie. À chaque fois que la souffrance la reprenait, [mots manquants] elle ne consommait plus d'alcool sucré ni de fromage, ni aucune nourriture douce et rafraîchissante; elle ne soignait pas sa coiffure [mots manquants] aimait tellement le *Hanshu* qu'elle avait grand peine à le reposer. Un jour qu'elle lisait le chapitre sur la biographie de Wang Mang et le texte sur la dynastie des Xin écrit par Yang Xiong, elle décida que c'était la dernière fois qu'elle les lisait. [mots manquants] répondit calmement: « en arrivant à Chaoge, Mozi aurait fait faire demi-tour à son équipage; la route sur laquelle il était s'appelait "surpasser sa mère", Zengzi ne serait pas [mots manquants]. Sans compter que ses proches [mots manquants] usurpé le pouvoir, entaché et bousculé l'ordre des choses et nui à la population; un historien consigne les faits historiques et ne peut taire ces choses-là. Mais les avoir lu une fois me suffit, pourquoi les relirais-je? Yang Xiong [mots manquants], alors qu'il avait servi sous la dynastie des Han, n'a pas pu se résigner à donner sa vie pour la protéger, et a donc écrit *Critique des Qin et éloge des Xin*. Mieux vaut frôler la mort

et rester droit et intègre que sacrifier sa loyauté à sa survie. [mots manquants] s'effraya à ces mots, les pleutres [mots manquants]. Je n'ai pas le cœur à lire ces choses-là, et j'espère qu'en faisant ainsi j'inciterai mes descendants à rester loyaux à leur souverain¹⁰⁵. »

夫人公孫氏，遼東人也。……奉上齊莊，持下恩惠，博覽經史，變□□典，允穆閨房，敬愛親族，忠孝二事，備其□心。年甫十七，遂丁荼蓼，卒奉凶惡，□□後蘇，勸以《禮經》，纔不減性。每一□慟，但得勝□，醴酪不嘗，鬢髮略素，經十□□□□班白，好讀《漢書》，曾不釋手，一披《莽傳》，爰及美新，自茲厥後，不欺窺焉。因□□□從容應曰：竊聞邑號朝歌，墨翟以□迴駕，里名勝母，曾參於焉不□。且彼蕃□□□聲竊位，黷亂天紀，危逼生靈，史官記事，不可遺錄，一見已甚，其可再乎？楊□□□，仕於漢室，不能殉命，遂作美新。越義求生，不如守死。□聞是懼，懦夫不□，離□□人，非所忍見，亦欲以示子孫忠於君也。

Bien que l'inscription soit à moitié effacée, le sens en est assez clair. Dame Yuanshan est née dans une grande famille du Liaodong et a ainsi pu bénéficier d'une éducation classique. Passionnée par le *Hanshu* et par l'histoire, elle parvient à mettre à profit ses connaissances dans sa vie. Très attachée aux siens, elle sensibilise les jeunes de son clan à la pensée orthodoxe, à l'intégrité et à la rectitude mises à l'honneur dans le *Hanshu*. Nous avons ainsi l'occasion d'étudier les femmes de la Chine médiévale sous un nouvel angle, différent de ceux de leur place, de leur parcours, de leur lien avec le clan ou de leur action au sein de la société: il est ici question du rôle que la connaissance des classiques et la pensée historiographique ont joué dans la vie individuelle et sociale des Chinois de l'époque. Nous allons désormais nous attacher à détailler cette question.

105. Zhou Shaoliang (dir.), *Compilation des inscriptions sur tablettes funéraires de la dynastie des Tang*, p. 648; Mao Hanguang 毛漢光, Geng Huiling 耿慧玲, *Tangdai muzhiming huibian fukao* 唐代墓誌銘彙編附考 (Étude annexe à la compilation des épitaphes de la dynastie des Tang), livre 9, Taibei, centre de recherche sur l'histoire et les langues de l'Academia Sinica, 1987, p. 317; Henanshen wenwu yanjiusuo 河南省文物研究所 (Centre de recherche du Henan sur les objets culturels), Henanshen luoyang diqu wenguanqu 河南省洛陽地區文管處 (Bureau des reliques culturelles de la région de Luoyang), *Qian Tang zhi zhai cangzhi* 千唐誌齋藏誌 (Épitaphes du site des mille tablettes Tang), Beijing, Wenwu chubanshe, 1984, p. 313. Pour les retranscriptions, voir les travaux de Zhou Shaoliang et Mao Hanguang effectués à la lumière des reproductions.

Comment les connaissances historiques ont-elles imprégné la société et se sont-elles transformées en une culture de masse ?

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un classique comme le *Hanshu* soit devenu un manuel d'éducation élémentaire servant à former les élites. En revanche, au sein du peuple, personne n'avait ni le besoin, ni les moyens de posséder un ouvrage composé d'autant de chapitres, ouvrage que sa complexité rendait par ailleurs inabordable à quiconque ne pouvait se faire aider par un maître. Dès lors, comment les connaissances tirées des classiques et une certaine conscience historique ont-elles pu intégrer les esprits et donner naissance à un savoir commun propre à un territoire et mobilisé quotidiennement ? Comment une mémoire collective a-t-elle pu voir le jour ? Comment ces savoirs ont-ils intégré les modes de pensée et de vie des gens du commun et imprégné la culture populaire, et quel rôle ont-ils joué dans les conceptions et les comportements sociaux des gens du peuple ? En faisant état de manuels d'éducation élémentaire, d'encyclopédies et d'ouvrages de littérature populaire¹⁰⁶, nous allons essayer de mettre en lumière les effets concrets que ces changements ont pu entraîner dans la structure et la fonction du savoir, notamment dans les sphères intellectuelles et conceptuelles.

La valorisation à l'œuvre dans les manuels d'éducation élémentaire

Zachao 雜抄 (Notes diverses)

Notes diverses est le premier des manuels d'éducation élémentaire trouvés à Dunhuang à avoir attiré l'attention des spécialistes ; de nombreux exemplaires en ont été conservés. Naba Toshisada 那波利貞 est le premier à l'avoir étudié méthodiquement et à avoir

106. Il est d'autres types d'ouvrages qui citent le *Hanshu*, comme les manuscrits du *Wwenxuan zhu* 文選注 (Anthologie commentée de la littérature) trouvés à Dunhuang et Turfan ; dans la mesure où ils n'ont que peu influencé la culture de masse, nous ne les avons pas recensés ici. Quant aux épigraphes et modèles épistolaires qui peuvent également s'inspirer *Hanshudu Hanshu*, nous avons choisi de les laisser de côté puisque nous ne pouvons pas nous assurer qu'ils citent vraiment cet ouvrage.

compris sa valeur pour l'« histoire de l'éducation populaire¹⁰⁷ ». Zhou Yiliang 周一良 a également précisé qu'« il contient de nombreux documents attestant des coutumes de la société d'alors, dans lesquels les chercheurs en histoire de la société peuvent piocher à loisir¹⁰⁸ ». Zhang Zhengliang 張政烺 a pour sa part estimé que « certaines versions abrégées des *helun* 何論 des Tang et des Song pourraient en quelque sorte s'apparenter aux précis d'éducation d'aujourd'hui¹⁰⁹ ». Grâce aux travaux de leurs prédécesseurs, Zheng Acai et Zhu Fengyu ont pu mener une étude encore plus complète et détaillée, qui leur a permis de conclure que « sur la forme, les Notes diverses de Dunhuang procèdent essentiellement par questions-réponses, et mélangent différents styles (discursif, argumentatif, maximes, proverbes); sur le fond, l'ouvrage introduit sommairement des sujets comme l'astronomie, l'histoire, la géographie, la vie, et touche à l'éthique, à la morale, aux cérémonies et à l'étiquette. Il reflète à ce titre les coutumes, la culture, le mode de pensée à l'honneur sous les Tang, et sert de manuel préparatoire aux candidats aux examens impériaux issus du peuple en leur proposant un récapitulatif des savoirs les plus élémentaires. Ce type d'ouvrage permet de se faire une idée de la conception du monde la plus répandue à l'époque parmi les gens du peuple, ainsi que de leur sens éthique, moral, de leurs valeurs et de leur compréhension de l'histoire ». En outre, « ce manuel présente des connaissances générales très utiles

107. Naba Toshisada 那波利貞, « Tō shōhon zashō kō: Tō dai shomin kyōiku shi kenkyū no ichi shiryō » 唐鈔本雜抄考——唐代庶民教育史研究の一資料 (Étude du manuscrit des Tang Notes diverses: un document d'étude de la dynastie des Tang pour l'histoire de l'éducation populaire), *Shinagaku* 支那學, n° 10, 1942, p. 1-91. In *Tōdai shakai bunkashi kenkyū* 唐代社會文化史研究 (Étude sur l'histoire de la société et de la culture des Tang), Tōkyō, Sobunsha, 1974, p. 197-268.

108. Zhou Yiliang 周一良, « Dunhuang xieben zachao kao » 敦煌寫本雜抄考 (Étude sur le manuscrit Notes diverses trouvé à Dunhuang), in *Yanjing xuebao* 燕京學報, n° 35, 1948. D'après Zhou Yiliang ji 周一良集 (Anthologie de Zhou Yiliang), tome 3, *Fojiaoshi yu Dunhuangxue* 佛教史與敦煌學 (Histoire bouddhique et études de Dunhuang), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1998, p. 276.

109. Zhang Zhengliang 張政烺, « Dunhuang xieben Zachao ba » 敦煌寫本雜抄跋 (Postface au manuscrit Notes diverses trouvé à Dunhuang), *Zhou Shutao xiansheng liushi shengri jinian lunwenji* 周叔弢先生六十生紀念論文集 (Recueil des discours prononcés à l'occasion du 60^e anniversaire de Zhou Shutao), 1951, première édition, Hong Kong, Longmen shuju, reproduction de 1967, p. 252.

dans la vie de tous les jours et mérite à ce titre l'appellation d'encyclopédie quotidienne »¹¹⁰. Les analyses de la nature, du contenu et de la forme de Notes diverses effectuées ci-dessus nous ont bien sûr aidé à comprendre les passages faisant référence au *Hanshu*. L'ouvrage est en effet cité à deux reprises, dont voici la première :

Parlons maintenant des neuf régions, des neuf classiques, des trois grands ouvrages d'histoire et des trois entités. Quelles sont les neuf régions ? Yong, Ji, Yu, Jing, Yang, Liang, Xu, Yan et Qing. Quels sont les neuf classiques ? Le *Livre des documents*, les *Commentaires de Mao Heng* du *Livre des Odes*, le *Livre des mutations*, le *Livre des rites*, les *Rites des Zhou*, le *Livre de l'étiquette et des cérémonies*, le *Commentaire de Gongyang*, le *Commentaire de Guliang* et le *Zuozhuan*. Quels sont les trois grands ouvrages d'histoire ? Les *Mémoires historiques*, la *Chronique des Han* et les *Chroniques des Han de Dongguan*. Que sont les trois entités ? Ciel, Terre, Homme¹¹¹.

論九州、九經、三史、三才。何名九州？雍州、冀州、豫州、荊州、揚州、梁州、徐州、兗州、青州。何名九經？《尚書》、《毛詩》、《周易》、《禮記》、《周禮》、《儀禮》、《公羊》、《穀梁》、《左傳》。何名三史？《史記》、《前漢》、《東觀漢記》。何名三才？天、地、人。

Il s'agit donc d'un enchaînement de questions-réponses sur les neuf régions, les neuf classiques, les trois grands ouvrages d'histoire et les trois talents, sans qu'aucun lien logique ne relie ces notions entre elles. Peut-être faut-il chercher du côté des chiffres, qui se font écho (neuf – neuf, trois – trois), et qui pouvaient aider à la mémorisation. Il n'est de toute façon pas si absurde de mentionner les classiques et les ouvrages d'histoire ensemble. Ici ne sont cités que les titres ; le fait que le contenu ne soit pas évoqué est la marque d'un auteur peu éduqué et pragmatique.

À la question « quels sont les trois grands ouvrages d'histoire ? », la réponse n'est pas « les *Mémoires historiques*, le *Hanshu* et le *Hou Hanshu* », ce qui est très étonnant. Zhou Yiliang écrit à ce propos : « Si

110. Zheng Acai 鄭阿財, Zhu Fengyu 朱鳳玉, *Dunhuang mengshu yanjiu* 敦煌蒙書研究 (Étude sur les manuels d'éducation élémentaire trouvés à Dunhuang), Lanzhou, Gansu jiaoyu chubanshe, 2002, p. 193-194, 184.

111. *Ibid.*, p. 170.

les Chroniques des Han de Dongguan comptent parmi les trois grands ouvrages d'histoire dans Notes diverses, c'est que les documents dont ce manuel s'inspire doivent dater de peu après l'ère Kaiyuan et de bien avant l'ère Changqing 長慶¹¹². » D'après leur état matériel, les treize versions manuscrites de Notes diverses pourraient dater du gouvernement de Guiyi. Sur deux de ces copies seulement figure un colophon : P.3393, sur lequel on peut lire : « Note par l'étudiant Liang Liuqing du monastère Sanjie le 11^e jour du 11^e mois de l'an Xinsi. » 辛巳年十一月十一日三界寺學士郎梁流慶書記之也, soit la septième année de l'ère Zhenming 貞明 (921)¹¹³; et P.3649, où on peut lire : « Note de l'étudiant He Anzhu du monastère de la Terre de pureté qui a copié de sa propre main et récité ce texte le 18^e jour du premier mois de l'an Dingsi. » 丁巳年正月十八日淨土寺學仕郎賀安住自手書寫讀誦過記耳. Dans la mesure où au recto de cet exemplaire figure un contrat en date de la quatrième année de l'ère Xiande 顯德 (957), on peut en déduire que l'année Dingsi correspond à l'année 957. Dans les monastères, sous le gouvernement de Guiyi, Notes diverses servait donc de manuel d'apprentissage aux étudiants¹¹⁴; c'est principalement ainsi qu'il s'est diffusé. Grâce à la précision apportée sur P.3649, on peut savoir que les étudiants apprenaient leurs textes en les recopiant et en les récitant à voix haute.

Voici maintenant le second passage mentionnant le *Hanshu* :

Abordons maintenant les auteurs et les commentateurs des Classiques et des grands ouvrages d'histoire. Les *Mémoires historiques* sont de

112. Zhou Yiliang, *Étude sur le manuscrit Notes diverses trouvé à Dunhuang*, p. 275.

113. Rong Xinjiang, Yu Xin, *Shazhou Guiyijun chaoye xinian lu* 沙州歸義軍朝野繫年錄 (Annales des dirigeants et du peuple sous le gouvernement de Guiyi), manuscrit, à paraître.

114. Des étudiants et de l'éducation dispensés à Dunhuang, cf. Ogawa Kanichi 小川貫之, « Tonkō no Gaku Shirō ni tsuite » 敦煌の學士郎について (Des étudiants à Dunhuang), *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究, vol. 21, n° 2, 1973, p. 163-184 ; Li Zhengyu, « Tang Song shidai Dunhuang xuexiao » 唐宋時代的敦煌學校 (Les écoles à Dunhuang pendant les dynasties des Tang et Song), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 1986, n° 1, p. 39-47 ; « Dunhuang xueshilang tiji ji zhu » 敦煌學郎題記輯注 (Recueil des notes des étudiants de Dunhuang), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 1987, n° 1, p. 26-40 ; Gao Mingshi 高明士, « Tangdai Dunhuang jiaoyu » 唐代敦煌的教育 (Éducation à Dunhuang sous les Tang), *Hanxue yanjiu* 漢學研究, vol. 4, n° 2, *Dunhuangxue guoji yantaohui lunwen zhuanhao* 敦煌學國際研討會論文專輯 (Numéro spécial à l'occasion du colloque international sur les études de Dunhuang), Taibei, Hanxue yanjiu zhongxin, 1986, p. 231-270.

Sima Qian. Les *Chroniques des Trois royaumes*, de Chen Shou. Les *Printemps et Automnes*, de Confucius, avec une version commentée par Du Yu. Le *Laozi* est commenté par Heshanggong. Les *Trois classiques de rites* sont de la main de Confucius et commentés par Zheng Xuan. Le *Livre des mutations* est commenté par Wang Bi. Le *Li Sao* est l'œuvre de Qu Yuan. Le *Liuzi*, de Liu Xie. Le *Erya* a été commenté par Guo Pu. Les *Phrases magnifiques à la salle d'examen* a été écrit par Meng Xianzi. Le *Zhuangzi* est commenté par Guo Xiang. Le *Qieyun* a été écrit par Lu Fayan. Le *Commentaire de Mao Heng du Livre des Odes*, le *Classique de la piété filiale* et les *Entretiens* sont de la main de Confucius et annotés par Zheng Xuan. Le *Jijiuzhang* a été écrit par Shi You. L'*Anthologie de la littérature* est le travail de plusieurs lettrés convoqués par l'empereur Zhaoming des Liang, d'où son nom. Le *Hanshu* est l'œuvre de Ban Gu. Le *Dianyan*, celle de Li Delin. Le *Classique des documents* a été annoté par Kong Anguo. Les textes de quelles dynasties contient-il? Des Yu, des Xia, des Shang et des Zhou. Le *Livret du parc aux lièvres* est de la main de Du Sixian. Le *Précis d'éducation* de celle de Ma Renshou. Le *Classique des mille caractères* de celle de Zhong Yao, annoté par Li Xian, puis mis en vers par Zhou Xingsi¹¹⁵.

論經史何人修撰製注。《史記》，司馬遷修。《三國誌（志）》，陳壽修。《春秋》，孔子修，杜預注。《老子》，河上[公]注。《三禮》，孔子修，鄭玄注。《周易》，王弼注。《離騷經》，屈原注（作）。《流（劉）子》，劉協（總）注（作）。《爾雅》，郭璞注。《文場秀句》，孟憲子作。《莊子》，郭象注。《切韻》，六（陸）法言作。《毛詩》、《孝經》、《論語》，孔子作，鄭玄注。《急就章》，史猷（游）撰。《文選》，梁昭明太子召天下才子相共撰，謂之《文選》。《漢書》，班固修。《典言》，李德林撰之。《尚書》，孔安國注。《尚書》幾家書？虞、夏、商、周。《兔園策》，杜嗣先撰之。《開蒙要訓》，馬仁壽撰之。《千字文》，鐘繇撰，李暹注，周興嗣次韵。

Cette bibliographie précise à la fois les titres, les auteurs et les commentateurs. L'ordre en est très chaotique, les ouvrages ne se suivant ni chronologiquement ni par degré d'importance. Zhang Acai et Zhu Fengyu estiment qu'il s'agit là « d'une liste des ouvrages utilisés à l'époque comme manuels d'apprentissage, dans les versions annotées alors préférées; elle devait servir aux candidats aux

115. Zheng Acai, Zhu Fengyu, *ibid.*, p. 173.

examens impériaux et pour ceux cherchant à approfondir leurs connaissances¹¹⁶. » Peut-être ont-ils raison; cependant, l'auteur de ce texte semble plutôt vouloir diffuser ces connaissances auprès du plus grand nombre que pousser son lecteur à mener des études plus approfondies. Quel qu'ait été son objectif, les étudiants ont pu avoir une toute autre idée en tête. Nous avons vu que les manuscrits dataient du gouvernement de Guiyi; les étudiants ne pouvaient donc pas se projeter dans les examens impériaux mais pouvaient vouloir recopier ces textes dans le but de fixer ces connaissances relativement simples, sans avoir forcément dans l'idée de poursuivre leurs études plus avant. Ce besoin de connaissances est la condition indispensable à la composition et à l'existence de petites encyclopédies de ce genre. Les titres des chapitres de Notes diverses sont très imagés (1. Copie de Zhu Yu; 2. Texte pour nourrir son intelligence; 3. Trésor portatif), et révèlent toute l'étendue de son aspect pratique: il se veut un manuel facilement transportable et aisément consultable dans la vie de tous les jours. Le fait que P.3906, S.5658 et S.5755 soient tous des livrets en est une preuve supplémentaire¹¹⁷. Du point de vue des lettrés, ce genre d'ouvrages était infiniment grossier, alors que du point de vue du peuple, ils aidaient à engranger des connaissances, à se cultiver, à gagner en prestige et à avancer sur la voie de la piété filiale. On peut lire dans le texte « Fafen changge shi'er shi » 發奮長歌十二時 (Efforts à fournir dans l'étude des longs poèmes), un manuscrit de cycle chanté à forme fixe trouvé à Dunhuang: « À l'heure du repas, il convient de consacrer toute son énergie à l'étude; le Trésor portatif est la malle aux trésors du lettré, à côté de laquelle jade et or ne sont rien. » 食時辰，偷光鑿壁事殷勤，丈夫學問《隨身寶》，白玉黃金未足珍¹¹⁸.

116. *Ibid.*, p. 191.

117. Fujieda Akira 藤枝晃 souligne qu'il existe plusieurs centaines de livrets dans les documents trouvés à Dunhuang, dont la majorité date des ix^e et x^e siècles. Les livrets sont plus petits et plus faciles à transporter que les volumes, et traitent souvent de sujets à usage individuel. Cf. Fujieda Akira, *Monji no bunkashi* 文字の文化史 (Histoire culturelle des textes), Tōkyō, Iwanami shoten, 1971, p. 191.

118. Ren Bantang 任半塘, *Dunhuang geci zongbian* 敦煌歌辭總編 (Compilation des ci de Dunhuang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1987, p. 1288. « Fafen changge shi'er shi » 發奮長歌十二時 (Efforts à fournir dans l'étude des longs poèmes), précédé du titre général « Shi'er shi xingxiao wen » 十二時行孝文 (Faire preuve de piété) dans

Notes diverses cite le titre et l'auteur du *Hanshu* sans s'appesantir sur son contenu, aussi les faits historiques consignés dans ce livre n'ont-ils pas intégré la culture populaire. En nous intéressant à d'autres manuels citant le *Hanshu* et en enquêtant sur le contexte de composition, les modes de citation et le rôle joué par les citations sur la structure du texte, nous avons cherché à comprendre comment, en fonction des besoins, et ce quel que soit le niveau culturel des populations concernées, les savoirs classiques ont migré depuis leurs supports textuels figés et intégré de nouvelles catégories et de nouveaux schémas d'organisation. Une fois devenus partie intégrante de la culture générale populaire, les savoirs des élites se sont chargés de nouveaux concepts et idées. Dans ce nouveau cadre, ils ont commencé à imprégner la vie quotidienne et à y exercer une influence subtile. Tout cela illustre à quel point un système de connaissances n'en finit pas de se créer, de se recréer, d'extraire et d'assimiler de nouvelles choses.

Classique des Mille Caractères commenté (*Qianzi wen zhu* 千字文注)

Le Classique des Mille Caractères est sans doute le manuel traditionnel chinois le plus diffusé et celui dont l'influence a été la plus grande. Il a fait l'objet de nombreuses études que nous ne citerons pas ici. La version annotée trouvée à Dunhuang cite de nombreux classiques, comme le *Shi* 詩 (Livre des Odes), le *Shu* 書 (Classique des documents), le *Yi* 易 (Livre des mutations), le *Liji* 禮記 (Livre des rites), le *Lunyu* 論語 (Entretiens), le *Xiaojing* 孝經 (Classique de la piété filiale), le *Chunqiu* 春秋 (Printemps et Automnes), le *Shiji* 史記 (Mémoires historiques), le *Sishuo* 世說 (Anecdotes contemporaines et

P3821. D'après Zheng Acai, « le texte fait l'éloge des hauts faits des sages de l'antiquité et devait avoir pour fonction d'encourager les étudiants dans cette voie. Alors que le titre évoque explicitement la notion de piété filiale, aucune mention n'en est faite dans le texte, sans doute parce que « pour atteindre la perfection de cette vertu, il faut prendre l'effort et exceller dans la pratique de ses devoirs, illustrer son nom et s'immortaliser, afin que la gloire en rejaillisse éternellement sur son père et sur sa mère » (cf. traduction de Pierre-Martial Cibot). Alors que ce texte ne parle pas de piété filiale, le titre général en est « Faire preuve de piété ». Cf. Zheng Acai, « Dunhuang xiejuan dingge lianzhang 'shi'er shi'yanjiu » 敦煌寫卷定格聯章“十二時”研究 (Étude sur les « douze shi » dans les manuscrits de cycle chanté à forme fixe trouvés à Dunhuang), in *Dunhuang wenxian yu wenxue* 敦煌文獻與文學 (Documents et littérature de Dunhuang), Taipei, Xinwenfeng, 1993, p. 144.

nouveaux propos), le *Xinfu* 心府 (Résidence du cœur), le *Zashuo* 雜說 (Écrits divers), le *Shuoyuan* 說苑 (Jardin des propos), le *Wudu fu* 吳都賦 (Prose rimée de la capitale des Wu) et *Jingdu fu* 京都賦 (Prose rimée de la capitale). Un seul passage mentionne le *Hanshu* :

Pour une vaste réforme de l'éducation, la botanique doit elle aussi être enseignée.

Les Zhou n'étaient pas avares en faveurs et appliquaient en toute chose bienveillance et rectitude, et ce même à l'égard des plantes et des arbres. Aussi tous les membres du clan étaient-ils soudés, ce qui leur garantissait bonheur et richesse. Il est écrit dans le *Hanshu* : « Shen Feng (zi : Shengtong) était originaire de la région du Wu. Depuis qu'il avait été nommé gouverneur de la préfecture de Lingling, dans cinq de ses districts, une douce pluie tombait, favorisant la pousse de soixante-dix champignons Ganoderma. L'empereur Han Jingdi, charmé par ce spectacle, lui accorda comme une grâce et en récompense cent yi d'or et cent produits en soie. » Dans les *Proses rimées de la capitale*, Zhang Heng écrit : « Voici une faveur que même les insectes purent apprécier, le prestige était tel que tout en fut touché¹¹⁹. »

化被草木

周家惠厚，仁及草木，故能內九族，以成福祿，《漢書》曰：“沈豐字聖通，吳人也，作冷陵太守，甘露降五縣，芝草七十株，景帝賜黃金百溢，繒百疋。”張衡《京都賦》曰：“澤浸昆蟲，振威八寓故也。”

D'après Zhang Nali 張娜麗, l'exemplaire de Dunhuang du Classique des Mille Caractères commenté a été retravaillé sous les Tang et diffère donc de son édition originelle. Les commentaires notamment ne sont pas tous de la main de Li Xian 李暹¹²⁰ : d'après Zheng Acai et Zhu Fengyu, des ajouts ont été très clairement opérés sur ceux qui portent sur les Classiques quand on les compare aux plus anciens. Du point de vue stylistique, l'ouvrage, qui lui aussi devait se réciter à voix haute, diffère de manuels un peu plus élémentaires. Au vu du nombre et de la précision des commentaires, les étudiants locaux devaient être particulièrement exigeants; cela nous

119. Zheng Acai, Zhu Fengyu, *Étude sur les manuels d'éducation élémentaire trouvés à Dunhuang*, p. 34. Les caractères utilisés pour le nom de la préfecture, 冷陵, doivent se lire 冷陵, soit 零陵.

120. Zhang Nali 張娜麗, « Dunhuang ben Zhu Qianzi wen » 敦煌本〈注千字文〉注解 (Commentaire du manuscrit trouvé à Dunhuang du Classique des Mille Caractères commenté), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2002, n° 1, p. 46-47.

permet également de voir à quel point Dunhuang était un endroit unique en son genre¹²¹. Le passage traitant de l'histoire de Shen Feng ne figure pas dans le *Hanshu* mais au chapitre 19 des *Chroniques des Han de Dongguan*, intitulé « Biographie de Shen Feng » 沈豐傳:

Shen Feng (zi: Shengda) était le gouverneur de la préfecture de Lingling. Pendant toute la durée de son mandat, il fut particulièrement mesuré en matière de châtiments. Les gens contrevenant à la loi et jugés pour la première fois n'étaient pas mis en prison; lors d'affaires difficiles, le verdict pouvait n'être qu'oral et n'incluait que rarement des coups de fouet ou des exécutions. Quant aux fautes commises par des fonctionnaires du gouvernement, elles n'étaient pas exposées sur la place publique. Ces derniers recoururent alors à une stratégie extraordinaire, et annoncèrent à qui voulait l'entendre: « Nous avons beaucoup à apprendre du gouverneur. » Il n'était pas là depuis un an qu'une douce pluie tombait, favorisant la pousse de champignons Ganoderma¹²².

沈豐，字聖達，爲零陵太守，爲政慎刑重殺，罪法辭訟，初不歷獄，嫌疑不決，一斷於口，鞭仗不舉，市無行戮。僚友有過，初不暴揚，有奇謀異略，輒爲談述，曰：“太守所不及也。”到官一年，甘露降，芝草生。

Les citations du *Hanshu* postérieurs de Xie Cheng 謝承 que l'on retrouve dans *Beitang shuchao* 北堂書抄 (Copies de la salle nord), le *Taiping yulan* 太平御覽 (Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur) et la *Yiwen leiju* 藝文類聚 (Collection par genres d'œuvres littéraires) ressemblent à celle-ci¹²³, ce qui nous incite à penser que le commentateur tirait ses citations d'une encyclopédie regroupant plusieurs ouvrages; il cite en revanche mal le *Hanshu*. Dans le Classique des Mille Caractères commenté, les réalisations politiques de Shen Feng telles que décrites dans le *Hanshu* ne sont pas mentionnées, alors que des détails ont été ajoutés comme

121. Zheng Acai, Zhu Fengyu, *Étude sur les manuels d'éducation élémentaire trouvés à Dunhuang*, p. 30.

122. Liu Zhen 劉珍, révisé par Wu Shuping 吳樹平, *Dongguan Hanji jiaozhu* 東觀漢記校注 (Notes sur la Chronique des Han de Dongguan), Zhengzhou, Zhongzhou guji chubanshe, 1987, p. 848.

123. Xie Cheng 謝承, *Hou Hanshu* 後漢書 (*Hanshu* postérieurs), Lu Xun jilu guji congbian 魯迅輯錄古籍叢編 (Collections de textes classiques de Lu Xun), tome 3, Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 1999, p. 104.

« une douce pluie » 甘露降, « cinq comtés » 五縣, « champignons Ganoderma » 芝草生 et « soixante-dix » 七十株, ainsi que « l'empereur Han Jingdi, charmé par ce spectacle, lui offrit en récompense cent yi d'or et cent produits en soie » 景帝賜黃金百溢, 繒百疋. À l'époque, le récit l'emportait donc sur la réalité historique et les exigences liées à l'éducation sur la fidélité aux Classiques, mais rares étaient les lettrés de Dunhuang à s'en inquiéter. La diffusion incroyable du Classique des Mille Caractères commenté a donc contribué au rayonnement d'un *Hanshu* dont on ne se souciait guère de savoir s'il s'agissait bien de l'original.

Manuel répondant au désir de la connaissance des enfants (*Mengqiu* 蒙求)

Le *Mengqiu* est un autre manuel très en vogue sous les Tang et les Song. Seulement trois exemplaires en ont été retrouvés à Dunhuang. Bien que la découverte des vestiges culturels soit toujours assez fortuite, on pourrait déduire de cet état de fait que cet ouvrage était moins apprécié que les deux précédents. P.2710 est un exemplaire relié; Dunyan 095 et P.4877 sont reliés dans le style papillon. Dunyan 095 comporte des fragments de notes de bas de page et correspond à un format standard (22,7 cm de haut pour 15,8 cm de large): on s'assurait déjà à l'époque qu'un ouvrage était pratique à transporter. Il est très vraisemblable que le mode de reliure ait quelque chose à voir avec l'usage qu'on entendait faire de l'ouvrage¹²⁴. Les commentaires du *Mengqiu* mentionnent le *Hanshu* à dix reprises (c'est l'ouvrage qui le cite le plus). Nous n'en avons choisi qu'un exemple, assez représentatif:

Yang Zhen vivait dans le Guanxi, Ding Kuan dans le Guandong.

[*Chronique des Han de Dongguan*: Yang Zhen (zi: Boqi) connaissait à la perfection les ouvrages confucéens, notamment les Cinq Classiques, aussi était-il surnommé par ses contemporains le « Confucius du Guanxi ».]

124. Jean-Pierre Drège, « Les accordés de Touen-houang », in Michel Soymié (éd.), *Contributions aux études de Touen-houang*, Volume III, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1984, p. 203-204.

[*Hanshu*: Ding Kuan (zi: Zixiang) avait beaucoup étudié le *Livre des mutations*, si bien que lorsqu'il partit vers l'est pour rentrer chez lui, ses disciples dirent: « le *Livre des mutations* s'en va à l'est. »]¹²⁵

楊震關西，丁寬易東。《東觀漢記》：楊震字伯起，儒學博通五經，時人號爲關西孔子。《漢書》：丁寬字子襄，善《易》，常東歸。門人曰：《易》東歸矣。

La biographie de Ding Kuan figure au chapitre 88, intitulé « Rulin » 儒林 (Les confucéens), du *Hanshu*. En voici la version originale:

Ding Kuan (zi: Zixiang) venait du pays de Liang. Jadis, Liang Xiangsheng avait étudié le *Livre des mutations* auprès de Tian He; Ding Kuan était pour sa part l'élève de Liang Xiangsheng. Il approfondit tant et si bien ses connaissances sur cet ouvrage que l'élève dépassa le maître et résolut *in fine* de suivre l'enseignement de Tian He. Au terme de son apprentissage, Tian He le congédia. Lorsque Ding Kuan partit vers l'est pour rentrer chez lui, Tian He dit à ses disciples: « Le *Livre des mutations* s'en va à l'est. »¹²⁶

丁寬字子襄，梁人也。初梁項生從田何受《易》，時寬爲項生從者，讀《易》精敏，材過項生，遂事何。學成，何謝寬。寬東歸，何謂門人曰：“《易》以東矣。”

On peut ainsi voir que les commentaires présents dans le *Mengqiu* sont très elliptiques et que de nombreuses divergences existent avec l'original. Yang Shoujing l'avait déjà souligné dans la première partie du chapitre 11 de son Récit d'un chasseur de livres au Japon, intitulé « Copies anciennes du *Mengqiu* »: « Les citations diffèrent largement du texte original, aussi m'est-il impossible d'en faire une liste exhaustive. Sous les Tang, cet ouvrage était sans doute essentiellement lu par des enfants; pour les copistes, l'objectif était donc de rendre le contenu le moins ennuyeux possible, ce qui explique les nombreuses coupes réalisées¹²⁷. »

125. Zheng Acai, Zhu Fengyu, *Étude sur les manuels d'éducation élémentaire trouvés à Dunhuang*, p. 234.

126. *Hanshu*, p. 3597.

127. Yang Shoujing 楊守敬, *Riben fangshu zhi* 日本訪書志 (Récit d'un chasseur de livres au Japon), édition Linsuyuan 鄰蘇園 de la famille Yang, 23^e année du règne de Guangxu 光緒, p. 9 (verso).

En dehors des ellipses, de nombreux ajouts sont également visibles, comme celui de la note sur « Bowang à la recherche de la source du fleuve Jaune » 博望尋河:

Hanshu: Zhang Qian venait de Hanzhong, et fut envoyé par l'empereur comme diplomate dans les régions de l'Ouest. Il alla aussi loin que la source du fleuve Jaune avant d'être consacré marquis de Bowang par l'empereur Han Wudi. Il aurait mis la main sur la pierre et la branche de grenadier dont la Tisserande de la mythologie se sert pour tisser, que Yan Junping aurait identifiées, et aurait espéré pouvoir grâce à elles passer le Yumenguan vivant.

《漢書》：張騫，漢中人，曾奉使西域，因窮河源，武帝封爲博望侯，得織女林(枝)極石、安石榴等，嚴君平識此石也，願生入玉關也。

Le « marquis de Bowang » n'est autre que Zhang Qian, mais les phrases « branche de grenadier » et « que Yan Junping aurait identifiées » ne figurent pas dans le *Hanshu*; la proposition « espéré pouvoir grâce à elles passer le Yumenguan vivant », qui renvoie à Ban Chao 班超, est tirée du *Hou Hanshu*. Les notes font mention de beaucoup de personnages et d'événements; il est à craindre qu'elles comportent des erreurs parce qu'elles ont toutes à voir avec l'Ouest chinois, à moins que ces fausses analogies soient voulues. Il nous est difficile de savoir si elles étaient présentes dans les éditions originales ou si elles ont été ajoutées a posteriori¹²⁸.

À la lecture de la préface de Li Hua 李華, il est aisé de comprendre pourquoi les explications étaient ainsi formulées:

Li Han, originaire d'Anping, est l'auteur du *Mengqiu*. Il y recense les phrases et comportements des anciens, bons comme mauvais, en les faisant rimer. Son ouvrage est destiné aux enfants, aussi comporte-t-il bon nombre de notes explicatives. Ceux qui l'étudient en entier sont assurés d'avoir une bonne connaissance des événements historiques majeurs et des grands courants de pensée. Le guidage, le découpage et les explications remontant le plus possible à la source aident à l'apprentissage; les sujets traités couvrent pour leur part un

128. Zhang Nali 張娜麗, « Dunhuang yanjiu yuancang Li Han Mengqiu shijie – yu Ribencang guchaoben zhi bijiao », 敦煌研究院藏李翰〈蒙求〉試解——與日藏古抄本之比較 (Étude du *Mengqiu* de Li Han conservé à l'académie de Dunhuang – comparaison avec d'anciens manuscrits conservés au Japon), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 2002, n° 5, p. 85.

domaine très large; voici en quoi consiste le *Mengqiu*! [...] Chaque ligne est accompagnée de deux commentaires; les noms et les événements à retenir sont consignés à la suite du texte. Si ce livre n'est pas des plus élégants, il possède au moins l'avantage de pouvoir aider tout un chacun à élargir ses connaissances ¹²⁹.

安平李瀚著《蒙求》一篇，列古人之言行美惡，參之聲律，以授幼童，隨而繹（釋）之，比其終篇，則經史百家之要奧，十得其四五矣。推而引之，源而流之，易於諷習，形於章句，不出卷知天下，其《蒙求》哉！……每行注兩句，人名外傳中有別事可記者，亦比附叙之。雖不配上文，所資廣博。

Le *Mengqiu* a donc été écrit pour « recenser les phrases et comportements de nos ancêtres, bons comme mauvais, en les faisant rimer », et « est destiné aux enfants »; il n'a pas vocation à réunir dans un seul ouvrage des extraits d'ouvrages de référence. Il n'est pas nécessaire d'avoir plus de « deux commentaires par ligne » puisque l'objectif n'est pas de citer scrupuleusement le texte original. Les variantes sont donc l'expression de la liberté et de l'adaptabilité de l'auteur, et nous renseignent sur la perception qu'il avait de la psychologie et des besoins inexprimés du consommateur de connaissances.

129. Zheng Acai, Zhu Fengyu, *Étude sur les manuels d'éducation élémentaire trouvés à Dunhuang*, p. 232, 242. Le nom de l'auteur du *Mengqiu* s'écrit soit 瀚 soit 翰; malgré la confusion, il s'agirait dans les deux cas du Li Han reçu docteur à l'ère Tianbao 天寶 sous le règne de Tang Xuanzong 唐玄宗 et membre de l'académie Hanlin 翰林 sous Tang Daizong 唐代宗. Après avoir mené l'enquête sur cette question, Fu Xuancong 傅璇琮 estime qu'il s'agit de deux personnes différentes: le Li Han 李瀚 auteur du *Mengqiu* aurait été ministre pendant l'ère Dali du règne de l'empereur Zongzheng. Voir Fu Xuancong, « Xungen suoyuan: Mengqiu liuchuan yu zuozhe xinkao » 尋根索源: 蒙求流傳與作者新考 (Remonter à la source: nouvelle étude sur la diffusion du *Mengqiu* et sur son auteur), A Xungen 尋根, 2004, n° 6, p. 58-64. Il ne faudrait donc pas remplacer les caractères 李瀚 par 李翰, comme ce que préconise l'*Étude sur les manuels d'éducation élémentaire trouvés à Dunhuang*. Cette étude se fonde également sur les manuscrits présents dans le fonds de Dunhuang pour enjoindre à remplacer la phrase 亦比附叙之 (« sont consignés à la suite du texte ») de la préface par 亦此附之; le manuscrit P.2710 du fonds français nous paraît plus approprié, nous nous appuyerons donc sur lui.

Le Recueil des carnets du Parc aux lièvres

(*Tuyuan cefu* 兔園策府)

Le *Recueil des carnets du Parc aux lièvres* a été écrit par Du Sixian 杜嗣先¹³⁰, un lettré confucéen fameux; composé en une prose rythmée de quatre ou six pieds, il met en place des questions-réponses censées préparer à l'épreuve du *ce* des examens impériaux et cite en notes des ouvrages classiques afin que les étudiants puissent s'en servir lors de l'épreuve. Il n'est originellement pas destiné à l'éducation des enfants de paysans. On peut lire dans les *Beimeng suoyan* 北夢瑣言 (Récits du nord du lac Yunmeng): « Les écoles de campagne des régions du nord recourent souvent au *Recueil des carnets du Parc aux lièvres* comme manuel pour s'en moquer. La forme en est pourtant tout sauf rudimentaire ou ennuyeuse, et reprend celle des poèmes de Xu Ling et Yu Xin. C'est parce que chaque famille dispose de cet ouvrage qu'il est souvent déprécié. » 北中村墅，多以《兔園策》教童蒙，以是譏之。然《兔園策》乃徐庾文體，非鄙樸之談。但家藏一本，人多賤之也¹³¹. Les mots de Sun Guangxian 孫光憲 sont d'une grande sobriété. En effet, le *Recueil des carnets du Parc aux lièvres* est un très bon ouvrage, comme l'illustre une phrase du texte intitulé « Zheng lishu » 正曆數 (Calculs calendaires):

Si l'on ne connaît rien aux nombres et aux signes du *Livre des mutations* mais qu'on s'essaie tout de même à calculer les changements dans le *yin* et le *yang*, les places du serpent et du dragon, de l'eau et du feu s'en trouveront interchangées, et des changements anormaux prendront place.

[*Printemps et automnes*: La multiplication des choses produit les signes. La multiplication des choses produit également les nombres. C'est tout ce qu'indique la note de Yanzhi.]

[*Zuozhuan*: Jupiter devait se trouver en position Xuanxiao. D'après Du Yu, « les années Chou, elle correspond à la zone occupée par

130. D'après Qu Zhimin 屈直敏, le *Recueil des carnets du Parc aux lièvres* pourrait avoir été écrit à plusieurs mains même s'il est fait mention d'un seul auteur; ce recueil doit dater au plus tard de la 17^e année de l'ère Zhenguan 貞觀. Voir Qu Zhimin, « Dunhuangben Tuyuan cefu, kaobian » 敦煌本〈兔園策府〉考辨 (Étude du manuscrit trouvé à Dunhuang du *Recueil des carnets du Parc aux lièvres*), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 2001, n° 3, p. 126-129.

131. Sun Guangxian 孫光憲, Lin Aiyuan 林艾園 (rév.), *Beimeng suoyan* 北夢瑣言 (Récits du nord du lac Yunmeng), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1981, p. 134.

l'étoile polaire et la constellation du bouvier ; les années Zi, à la zone des loges Wei et Xu. »

Le serpent chevauche le dragon. D'après Du Yu, « le serpent renvoie à Xuanwu, la tortue noire. Quand Jupiter, normalement associé à la zone de Qinglong, le dragon vert, apparaît dans les loges Xu ou Wei, il enfreint le cours normal des choses. Dans le ciel, la zone correspondant à Xuanwu est au-dessus de celle de Qinglong. »]

[« Annales des cinq éléments », *Hanshu* : parfois, on voit apparaître des présages sous la forme de plantes, d'insectes, de moutons inconnus, de maladie oculaire, d'invasion, d'incendie ou de sécheresse. L'eau combat le feu. Note : le caractère 沴 se prononce comme 麗.]¹³²

若不精窮數象，推步陰陽，則龍蛇有易度之妖，水火成相沴之變。《春秋傳》曰：物生然後有象。象而後〔有〕滋，滋而後有數。推注訖。《左氏傳》曰：歲在星紀而淫於玄枵。杜云：星紀在丑，斗牛之次，玄枵在子，虛危之次。〔又曰：〕蛇乘龍。杜云：蛇，玄武之宿。歲星爲青龍，失次在虛〔危〕下，爲〔蛇〕所乘也。《漢書五行志》曰：時〔則〕有草妖，時〔則〕有羸蟲之孽，時則有羊禍，時〔則有目痾〕，時則有赤眚赤祥。惟水沴火。注云：沴音麗。

Les notes sont particulièrement élaborées et obéissent à des règles très précises. Guo Changcheng 郭長城 en a étudié le style en prenant pour exemple les titres : pour les canons, seuls les titres apparaissent, pas le nom des chapitres ni celui des auteurs ; pour les trois grands ouvrages historiques, les titres des livres et des chapitres apparaissent mais pas le nom des auteurs ; pour les autres ouvrages historiques, seuls les titres apparaissent, pas le nom des chapitres ni celui des auteurs (sauf quand les titres se ressemblent beaucoup, auquel cas, pour éviter les erreurs, le nom du chapitre ou celui de l'auteur est ajouté). Pour les œuvres des maîtres, seuls les titres et le nom des auteurs apparaissent, pas le nom des chapitres ; pour les ouvrages anonymes ou pour ceux dont le nom de l'auteur sert de titre, seul le titre est mentionné. Pour les recueils divers, quand ils figurent au sein de l'*Anthologie de la littérature*, mention est faite du nom de l'auteur et de celui du chapitre ; quand ils figurent dans des anthologies complètes, seul le titre est mentionné

132. Zheng Acai, Zhu Fengyu, *Étude sur les manuels d'éducation élémentaire trouvés à Dunhuang*, p. 268.

et quand ils figurent dans des anthologies d'un auteur en particulier, le nom des chapitres et la nature du document sont précisés¹³³. Les citations sont en principe très fidèles. Les notes renvoient aux chapitres du *Hanshu* traitant des calendriers, des cinq éléments, des cérémonies accomplies à l'extérieur de la ville et de Han Wudi; elles sont toutes très bien organisées, ce qui distingue cet ouvrage des autres manuels d'apprentissage. On peut se demander pourquoi la postérité l'a relégué au rang d'ouvrage vulgaire. Voici ce que pense Lü Simian 呂思勉 de la question :

En confrontant ces différents écrits, on s'aperçoit que les lettrés accordaient à l'époque beaucoup d'importance à ce livre. Sans doute leur intérêt avait-il initialement à voir avec leur désir de bien préparer les examens impériaux, mais c'est par la suite la beauté du style qui les séduisit plus que les explications et les annotations fournies. Certains ont ainsi recopié uniquement le corps du texte sans les commentaires, ce qui a réduit l'ouvrage au tiers de sa longueur originelle. Les versions miniatures devaient pouvoir être dissimulées dans les manches. Rares étaient les élèves des campagnes à entretenir le rêve de réussir aux examens impériaux, aussi auraient-ils pu se passer d'étudier cet ouvrage; mais, dans leur ignorance de lettrés de basse catégorie, leurs enseignants voulurent copier les aristocrates de leur temps et le leur firent quand même étudier¹³⁴.

合觀諸文，知士大夫之初尚此書，初蓋以供對策之用，然後所重者，惟在其儷語而不在其訓注，蓋有錄其辭而刪其注者？故卷帙止三之一，若寫作巾箱本，則並可藏之襟袖之間矣。村童無意科名，本無須乎誦此，然俚儒何知，但見名公貴人諷之，則亦以之教學童矣。

Quatre exemplaires du Recueil de carnets du Parc aux lièvres ont été trouvés à Dunhuang, ou plutôt trois exemplaires si l'on estime que S.1722 et P.2573 peuvent être mis bout à bout. Celui que nous étudions et S.614 sont des versions sans commentaires: nous ne connaissons pas la date de copie du premier, mais au vu du papier

133. Guo Changcheng 郭長城, *Dunhuang xieben Tuyuan cefu, yanjiu* 敦煌寫本兔園策府研究 (Étude du manuscrit trouvé à Dunhuang du Recueil des carnets du Parc aux lièvres), mastère de littérature chinoise réalisé à l'Université de la culture chinoise, 1985, p. 93-96.

134. Lü Simian 呂思勉, *Sui Tang Wudai shi* 隋唐五代史 (Histoire des Sui, des Tang et de la période des Cinq Dynasties), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1984, p. 1116.

et de la calligraphie, il a dû être écrit sous le gouvernement de Guiyi. Quant au second, il est dit dans la préface : « 6^e jour du 4^e mois de l'an Si, copie réalisée par l'étudiant Suo Guangyi. » 巳年四月六日學生索廣翼寫了 ; cela nous incite à penser qu'il s'agit de la copie d'un étudiant réalisée sous l'empire du Tibet. Le seul exemplaire avec commentaires est S.1086, que Lionel Giles date du VII^e siècle¹³⁵. Nous nous en tenons à cette datation. L'explication de la présence de notes sur S.1086 serait qu'il s'agissait de préparer ses lecteurs à l'examen du *ce*. Sous l'empire tibétain et sous le gouvernement de Guiyi, le but n'est plus de s'illustrer aux examens impériaux ; l'intérêt de ce texte réside dès lors davantage « dans sa beauté que dans ses commentaires », aussi les copistes « recopient le texte sans les notes » et seules des versions non annotées circulent à Dunhuang. Cette analyse de Lü Simian nous semble pertinente. Cela expliquerait pourquoi, alors que les citations du *Hanshu* présentes dans le *Recueil des carnets du Parc aux lièvres* sont aussi rigoureuses, si peu de copies en ont été faites.

Taigong jiajiao 太公家教 (Instructions domestiques de l'aïeul)

Le *Taigong jiajiao* est considéré comme bien plus « rudimentaire ou ennuyeux » que le *Recueil des carnets du Parc aux lièvres*. Ce livre est écrit dans un style assez austère et principalement composé de maximes et de proverbes ; le ton en est populaire, il se veut facile à comprendre, à lire et à mémoriser, ce qui lui vaut d'être très apprécié à Dunhuang. Nous en connaissons à cette date quarante-deux exemplaires, dont neuf annotés, pour la plupart de la main d'étudiants ayant vécu sous le gouvernement de Guiyi. Dans la préface, le livre est qualifié d'ouvrage « s'inspirant des Classiques et des grands ouvrages historiques, soumis aux rites et adapté à son époque » 依經傍史, 約禮時宜 ; du point de vue de la forme, il s'en rapproche effectivement. Les Classiques dont sont tirées les citations ne sont pas mentionnés, et celles-ci sont directement insérées dans le texte après avoir été remaniées pour constituer des rimes de quatre pieds. Il s'agit principalement du *Livre des rites*, des *Entretiens* et

135. Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, p.243.

du *Classique de la piété filiale*; la majorité des citations sont assez fidèles. Les grands ouvrages historiques sont eux cités à partir de l'*Anthologie de la littérature* ou d'encyclopédies¹³⁶. Voici un exemple de citation originellement issue du *Hanshu*: « Les routes qui ne sont pas droites nuisent à la fertilité d'une terre, les calomnies détruisent les gens bienveillants, les osmanthus fleurissent mais ne portent pas de fruits, les tarins font leur nid en haut des arbres. Tout ce qui était admiré jadis par nos ancêtres est aujourd'hui la source de plaintes. » 邪徑敗良田，讒口亂善人，桂樹華不實，黃爵巢其顛。故爲人所羨，今爲人所憐¹³⁷; citation qui est reproduite comme suit dans le *Taigong jiajiao*: « Les routes qui ne sont pas droites nuisent à la fertilité d'une terre, les calomnies détruisent les gens bienveillants. » 斜徑敗於良田，讒言敗於善人. L'original figure dans le chapitre sur les cinq éléments: il s'agit d'une ballade datant de l'époque de l'empereur Han Chengdi 漢成帝. Ce chapitre est de nos jours souvent négligé par les chercheurs, notamment les historiens, qui ne s'y arrêtent pas¹³⁸. Les nombreuses citations présentes dans les manuels trouvés à Dunhuang tirées de ce chapitre montrent pourtant à quel point il était important aux yeux de ses contemporains. L'apport structurant des ballades au récit historique¹³⁹ ainsi que l'idéologie et la mémoire collective qu'elles ont transmises après avoir été intégrées aux manuels nous semble pourtant un sujet passionnant.

136. Zhou Fengwu 周鳳五, *Dunhuang xieben Taigong jiajiao yanjiu* 敦煌寫本太公家敦研究 (Étude du manuscrit Instructions domestiques de l'aïeul trouvé à Dunhuang), Taibei, Mingwen shuju, 1986, p. 41-48.

137. *Hanshu*, p. 1396.

138. You Ziyong 游自勇 a dernièrement étudié plus avant ces questions; pour plus d'informations voir *Tiandao ren Yao – zhonggu Wuxing zhi de guiyishijie* 天道人妖—中古〈五行志〉的怪異世界 (Ordre divin et monstres – le monde surnaturel du Traité sur les Cinq éléments de la Chine médiévale), thèse de doctorat réalisée à l'université normale de la capitale, 2006; « Tangdai Chang'an de feichang shijian – yi liang Tangshu Wuxing zhi suojian eyan, chuanggong wei zhongxin » 唐代長安的非常事件——以兩〈唐書·五行志〉所見訛言、闕宮爲中心 (Événements surnaturels à Chang'an sous la dynastie des Tang – étude du Traité sur les Cinq éléments de l'histoire des Tang à partir de rumeurs et de violations du Palais), *Tang yanjiu*, vol. 12, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2006, p. 221-243.

139. Martin Kern, professeur en études extrême-orientales à l'université de Princeton, a abordé ce sujet à l'occasion d'une conférence donnée dans le département d'histoire de l'université de Fudan. Martin Kern, « The Poetry of Han Historiography: The Use of Song in *Shiji* and *Hanshu* », université Fudan, 24 avril 2007.

Guxian ji 古賢集 (Recueil des anciens sages)

Le *Guxian ji* est un recueil de poèmes en heptasyllabes glorifiant les hauts faits des grands hommes de l'antiquité et destiné à encourager les enfants à étudier. Xiang Chu 項楚 en dit ceci : « À la différence des ouvrages d'histoire officielle, le *Guxian ji* ne démarre pas son récit par l'histoire des trois augustes et des cinq empereurs, les traditionnels Yao, Shun, Yu et Tang ; il n'énumère pas les dynasties et ne s'appesantit pas sur le rôle joué par tel empereur, tel général ou tel ministre. Les hauts faits dont il traite sont très variés : il est à la fois question de religions, de courants de pensée et de personnalités diverses, voire de personnages de la mythologie. Au-delà de leur histoire personnelle, ces personnages incarnent la conception de la vérité ou les standards moraux partagés par les gens du peuple de cette époque. Le *Guxian ji* est donc un manuel d'histoire populaire qui donne à voir les mentalités des membres de la classe populaire d'alors¹⁴⁰. » En toute rigueur, le *Guxian ji* ne peut pas avoir aidé à la diffusion du *Hanshu*, parce qu'il ne le cite pas directement et qu'il est impossible de savoir si les histoires qu'il raconte sont tirées du *Hanshu*. En tant qu'outil de transmission d'un savoir historique et intellectuel, nous avons cependant tenu à le citer.

Des ouvrages comme la *Xinji wenci jiujiing chao* 新集文詞九經抄 (Nouvelle compilation des notes sur les Neuf Classiques) et *Wenjiao cilin* 文教詞林 (Forêt d'enseignements) citent parfois le *Hanshu*, mais dans la mesure où les passages en question diffèrent trop de l'original, nous n'en parlerons pas ici.

Les manuels d'enseignement opèrent souvent des coupes brutales dans les textes qu'ils citent et transforment les citations de manière à ce qu'elles servent leur propos et forment une sorte de culture générale, afin que les modèles moraux nourrissent les habitudes sociales et que l'idéologie présentée devienne communément admise. Les Classiques ne sont rien de plus que des ressources destinées à fournir des matériaux et des thèmes variés à de nouveaux écrits. De cela émergent des connaissances qui, du fait de la sélection

140. Xiang Chu 項楚, *Dunhuang shige daolun* 敦煌詩歌導論 (Introduction à la poésie de Dunhuang), Chengdu, Bashu shushe, 2001, p. 184.

et de la réorganisation opérées, prennent valeur de principes. Les manuels sont des textes d'utilité pratique en même temps que des ouvrages de propagande — car ils sont avant tout des outils d'endoctrinement. Les gens peuvent bien avoir leurs règles de vie à eux, ces textes influencent forcément leur niveau de connaissances, leurs valeurs morales, leur code éthique et leurs jugements de valeur.

Le travail de comparaison auquel nous venons de nous livrer avait pour visée de mettre au jour les modalités de diffusion du *Hanshu*. Nous n'avons pas cherché à déterminer si les citations opérées correspondent parfaitement au texte original, mais avons voulu comprendre comment le cœur de ce livre a pu, par l'entremise des manuels, imprégner en profondeur la culture populaire de l'époque médiévale chinoise. Nous comptons sur l'histoire sociale et intellectuelle pour nous aider à comprendre comment se forment et évoluent les traditions culturelles propres aux classes sociales populaires. Selon les mots de Zheng Zhiming 鄭志明, « une éducation populaire qui s'appuierait sur les Classiques et les grands ouvrages historiques : la formule est belle ! En réalité, une telle éducation consiste en une réappréciation individuelle rendue possible par une intégration du caractère prééminent des Classiques. Dans les faits, les citations sont hasardeuses, et au fur et à mesure des différentes vagues de diffusion, l'objet final devient un imbroglio de notions culturelles populaires, qui, par l'entremise d'explications lacunaires réalisées dans tel ou tel dialecte, gagne bientôt la société dans son ensemble. Il n'est pas nécessaire de confronter de tels ouvrages populaires aux sources dont ils s'inspirent, car si les phrases sont similaires, le sens, lui, n'est pas toujours au rendez-vous¹⁴¹ ». Voilà qui nous paraît tout à fait pertinent.

141. Zheng Zhiming 鄭志明, *Dunhuang xieben jiajiao lei de shumin jiaoyu* 敦煌寫本家教類的庶民教育 (L'éducation populaire dans les ouvrages tels que les manuscrits d'instruction domestique trouvés à Dunhuang), *Dierjie Dunhuangxue guoji xueshu yantaohui lunwen ji* 第二屆敦煌學國際研討會論文集 (Actes du 2^e colloque international sur les études de Dunhuang), Taipei, Hanxue yanjiu zhongxin, 1991, p. 139.

Les citations dans les encyclopédies et le phénomène d'exagération à l'œuvre dans les textes poétiques

Les encyclopédies trouvées à Dunhuang — *Xiuwen dian yulan* 修文殿御覽 (Encyclopédie du palais Xiuwen relue par l'empereur) [incertain]¹⁴², *Lizhong jiechao* 勵忠節鈔 (Histoire des hauts faits), *Leilin* 類林 (Forêt des catégories), *Shilin* 事林 (Forêt des exploits), différentes versions du *Diaoyu ji* 瑯玉集 (Recueil de Diaoyu), *Yudui yu dui* 語對 (Dialogues) — citent beaucoup le *Hanshu*. Véritable référence en la matière, Wang Sanqing 王三慶 recense ces citations au chapitre « Notes et commentaires » de son ouvrage *Encyclopédies de Dunhuang*, en spécifiant les versions dont elles sont extraites et en quoi elles se distinguent de l'édition originale¹⁴³. C'est grâce à son travail, dont nous reprenons ici les idées, que nous avons pu aboutir aux remarques de forme suivantes :

1. Les citations proviennent majoritairement de versions abrégées du *Hanshu*. Dans ce que nous croyons être l'Encyclopédie du palais Xiuwen relue par l'empereur, on peut lire : « « Chronique de Wudi », *Hanshu* : En l'an -88, Han Wudi a promulgué le décret impérial suivant en arrivant à Anding : « À l'occasion de ma tournée d'inspection des régions frontalières du nord, j'ai vu des grues faire halte. Ne disposant pas de filets, je n'ai pas pu les ramener avec moi, et ne pourrais donc pas les offrir en sacrifice au Ciel ». »
《漢書·武(帝)紀》曰：後元(元)年，帝幸安定，詔曰：‘朕巡北邊，見群鶴留止，不以羅網，靡所薦於泰畤’。 Il s'agit d'une citation tronquée du *Hanshu*.
2. Les variantes dans les citations se rapprochent de celles qui apparaissent dans d'autres encyclopédies, comme l'*Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur* et la *Compilation de textes*. On pourrait en déduire que les citations en question sont tirées de ces encyclopédies. La ligne mentionnant Huang Ba 黃霸 dans

142. C'est Wang Zhongmin qui fait l'hypothèse, non encore confirmée, qu'il s'agit du *Xiuwen dian yulan* 修文殿御覽 (Encyclopédie à usage impérial du palais Xiuwen).

143. Wang Sanqing 王三慶, *Dunhuang leishu* 敦煌類書 (Encyclopédies de Dunhuang), Gaoxiong, Liwen wenhua shiye, 1993.

l'*Histoire des hauts faits* diffère ainsi sensiblement du texte du *Hanshu*, mais est identique à la citation que fait de ce même ouvrage le chapitre 260, « Bons gouverneurs » 良太守, de l'*Encyclopédie de l'ère Taiping* relue par l'empereur.

3. Certaines citations sont enrichies: l'intrigue est plus développée que dans le *Hanshu*, le style plus vivant, à la manière d'un roman. Voici un exemple tiré de l'*Histoire des hauts faits* à l'entrée « Chunyu Tiying » 淳于緹縈:

Hanshu: Chunyu Tiying, du pays de Qi, était la fille de Chunyu Yi. Chunyu Yi avait eu cinq filles et pas un seul garçon. Il occupait les fonctions de responsable des greniers impériaux, jusqu'à ce qu'il commette une faute et soit condamné. Avant de recevoir son châtiement, il aurait soupiré: « À quoi bon n'avoir que des filles? Elles ne vous sont d'aucune aide dans une situation critique. » Chunyu Tiying, la benjamine, avait tout juste neuf ans; elle fit le voyage jusqu'à Chang'an en pleurant pour soumettre à l'empereur sa doléance: « Mon père est fonctionnaire impérial, et tous au pays de Qi louent son honnêteté et son impartialité. Il a été condamné à un châtiement corporel pour une faute qu'il a commise. Je viens faire plaider ici la cause des condamnés à mort: même s'ils le voulaient, comment pourraient-ils se corriger si on leur ôte la vie? » Elle vint ainsi pleurer chaque matin devant la cour, s'offrant comme esclave pour que son père soit épargné et puisse s'amender. Tous, nobles comme gens du peuple, s'émurent de cette histoire. Quand elle parvint aux oreilles de Han Wendi, il prit en pitié la pauvre Chunyu Tiying, grâcia son père et abrogea les châtiements corporels. Il fit également ériger une stèle à la gloire de la piété filiale de Chunyu Tiying.

《漢書》曰：淳于緹縈，齊人，淳于意之女。意有五女，而無一男。意爲太倉令，坐事，當行刑，乃嘆曰：“生女不生男，緩急非所有。”而緹縈最小，年九歲，涕泣隨父到長安，上書曰：“妾父爲吏，而齊國之中皆稱廉平，今坐事當肉刑，妾傷死者不可復續，雖欲改過，其路無由。”每日號泣於朝，願沒身爲官婢，以贖父罪，使得自新。朝野聞之，莫不悲咽。帝知之，哀憐此女，免父之罪，並除天下肉刑，立爲孝女門。

Le chapitre 23 du *Hanshu*, « Traité des lois pénales » 刑法志, relate bien cet événement mais de manière très différente. À la phrase: « Avant de recevoir son châtiement, il aurait soupiré. » 當行刑，乃嘆曰 correspond dans l'original: « Juste avant de se faire

arrêter, il aurait accablé ses filles. » 當行會逮，罵其女曰。Les propositions « tout juste neuf ans », « elle vint ainsi pleurer chaque matin devant la cour », « tous, nobles comme gens du peuple, s'émurent de cette histoire », « grâcia son père » et « il fit également ériger une stèle à la gloire de la piété filiale de Chunyu Tiying » n'apparaissent pas dans le texte original ni dans aucun autre texte. On pourrait qualifier ce phénomène d'« histoire où s'accumulent des couches successives », chaque rapporteur de l'histoire en question ajoutant des détails de son cru. Ces réécritures rendent le texte bien plus prenant : à la figure du père aimant répond celle de la fille dévouée ; la cour est décrite de manière très vivante ; la loyauté, l'intégrité et la piété filiale s'incarnent sous nos yeux. L'auteur semble s'être donné beaucoup de mal pour que ces différentes valeurs se fassent écho¹⁴⁴.

Mais les encyclopédies n'en demeurent pas moins des ouvrages de référence, auxquels se réfèrent des lecteurs à la recherche d'un détail précis. Elles ne sont pas faites pour être lues d'un seul tenant, et ne sont à ce titre pas très faciles à lire ; elles ne jouent donc pas dans la même cour que les ouvrages à proprement parler littéraires. À l'inverse, les *bianwen* 變文 (prose rimée) sont vraisemblablement les ouvrages littéraires les plus populaires et les plus influents. Ce type de spectacle vivant originaire d'Inde, qui met en scène un récit

144. Qu Zhimin 屈直敏 estime que : « L'*Histoire des hauts faits* est une encyclopédie rédigée à l'heure où l'ordre politique traditionnel et les vertus et comportements modèles des Tang périclitent, avec pour effet une crise politique ; pour se sortir de cette épreuve et rétablir l'ordre, ses auteurs font des ouvrages classiques et de la tradition historique leur socle commun et leurs valeurs de base, et cherchent à ancrer historiquement les critères du jugement moral confucéen et à en expliciter les concepts clés ». Voir Qu Zhimin, « Dunhuang xieben leishu Lizhong jiechao de chengshu beijing » 敦煌寫本類書〈勵忠節鈔〉的成書背景 (Contexte présidant à la composition de l'encyclopédie Histoire des hauts faits trouvée à Dunhuang), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2005, n° 2, p. 12-18. Il estime également que la large diffusion de cet ouvrage est en partie due au mot d'ordre en vigueur pendant le gouvernement de Guiyi, « loyauté, piété, chasteté et rectitude », qui a contribué à restaurer la vertu, l'éthique et l'ordre confucéens. Cf. « Cong Lizhong jiechao kan Guiyijun zhengquan daode zhixu de chongjian » 從〈勵忠節鈔〉看歸義軍政權道德秩序的重建 (La restauration de l'ordre moral sous le gouvernement Guiyi par le prisme de l'Histoire des hauts faits), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2005, n° 3, p. 76-89. In *Dunhuang xieben leishu Lizhong jiechao yanjiu* 敦煌寫本類書〈勵忠節鈔〉研究 (Étude sur l'encyclopédie Histoire des hauts faits trouvée à Dunhuang), Beijing, Minzu chubanshe, 2007, p. 85-102, 150-198.

sur des images¹⁴⁵, est très facile d'accès et prompt à faire vibrer les cœurs. Dans le cas du *Hanshu*, le phénomène d'exagération à l'œuvre dans ces textes revêt trois aspects : le premier, la mise à l'honneur des trois ouvrages d'histoire officiels ; le deuxième, le rattachement de bon nombre d'anecdotes à des citations du *Hanshu* alors qu'il ne s'agit que de légendes ; le troisième, la mode de la narration historique romanesque.

Qiu hu Bianwen 秋胡變文 (Le bianwen de Qiu Hu) illustre parfaitement le premier aspect :

À ces mots, les yeux de sa mère s'emplirent de larmes, et elle s'adressa ainsi à son fils : « Avance toi et écoute ce que ta mère a à te dire : dans les ouvrages non bouddhistes, il est dit que tant que ses parents sont en vie, un fils ne doit pas trop s'éloigner d'eux. S'il souhaite malgré tout s'en aller, il doit leur dire d'où il compte partir de manière à calmer leur inquiétude. Toi qui as perdu ton père petit, que j'ai élevé seule pour que tu deviennes l'adulte que tu es, tu veux m'abandonner dans ta quête de connaissances ? Réfléchis bien. Pense que tu n'auras personne sur qui te reposer là-bas, et que tes regrets ne te serviront à rien. » Qiu Hu répondit à sa mère en ces termes : « Il paraît que Zengzi, qui était le fils le plus dévoué du monde, quitta malgré tout ses parents pour suivre l'enseignement de Confucius. Grâce à son travail acharné et son étude assidue, il a rapidement maîtrisé les trois grands ouvrages historiques et l'ensemble des classiques. Son prestige en est tout naturellement retombé sur ses ancêtres et son nom a été légué à la postérité. De la même manière, il est dit que Jiang Taigong, dont la famille était très pauvre, aurait adoré étudier, ce qui lui aurait finalement permis de faire la connaissance du roi Wen de Zhou et de devenir un des Trois seigneurs à son service. Son ex-femme eut beau regretter de ne pas l'avoir suivi, c'était trop tard ! Ce sincère désir d'étudier me vient donc de mes prédécesseurs. N'aie crainte : je serai de retour dans deux ou trois ans¹⁴⁶ ! »

其母聞兒此語，不覺眼中流淚，喚言秋胡：“汝且近前，聽孃一句之語：外書云：‘父母在堂，子不得遠遊，遊必有方。’況汝少小失阿耶，孤單養汝，成立汝身。今捨吾求學，更須審思。念汝在外漂（飄）零，子乃悔將何及。”

145. Victor H. Mair, *Painting and Performance: Picture Recitation and Its Indian Genesis?*

146. Huang Zheng 黃征, Zhang Yongquan 張涌泉, *Dunhuang bianwen jiaozhu* 敦煌變文校注 (Commentaires sur les bianwen trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, p. 232.

秋胡重啓阿孃曰：“兒聞曾參至孝，離背父母侍仲尼，無口懈倦，終日披尋三史，洞達九經，以顯先宗，留名萬代。又聞太公家貧好學，卒乃得值文王，後得位至三公，前妻悔將何及。今將身求學，勤心皆於故（古）人，三二年間，定當歸舍！”

La biographie de Zengzi, sa « maîtrise des trois grands ouvrages historiques et de l'ensemble des Neuf Classiques » sert donc de modèle pour ce contemporain des Tang, qui cherche à son tour à s'illustrer en étudiant les Classiques. Lorsque Qiu Hu considère comme preuve de dévouement ultime à sa famille le fait que « son prestige en [soit] tout naturellement retombé sur ses ancêtres et [que] son nom [soit] légué à la postérité », il est en tout point cohérent avec le texte « Faire preuve de piété » précédemment cité. Cet exemple nous montre bien le poids et l'influence des trois ouvrages d'histoire officiels.

Nous pouvons nous référer au *Qianhan Liujia taizi zhuan* 前漢劉家太子傳 (Histoire de Liu Taizi des Han antérieurs) pour illustrer notre deuxième point. Ce texte est écrit à la fin des Han antérieurs alors que Wang Mang 王莽 vient d'usurper le trône et que la famille impériale Liu est en fuite. Taibaixing leur vient en aide et leur donne les moyens de monter une armée et de reconquérir le trône de leurs ancêtres. À la fin, la Reine mère de l'Ouest 西王母, Song Yu 宋玉, le roi Zhao de Yan 燕昭王 et Dong Xian 董賢, qui n'ont rien à voir avec cet ouvrage, se mettent à citer les *Mémoires historiques*, le *Tongxian ji* 同賢記 (Récit des mêmes vertus) et le *Hanshu*, mais il s'agit davantage de légendes que des textes originaux. Peut-être l'auteur a-t-il pioché ces citations dans d'autres livres pour rédiger son *bianwen*. Voici le passage sur le *Hanshu* :

D'après le *Hanshu*, Dong Xian (zi: Shengqing) venait de Yunyang. Il était grandement aimé de Han Aidi, qui s'allongeait à ses côtés même en pleine journée et lui faisait un oreiller de son bras. Quand l'empereur voulait se lever mais que Dong Xian dormait encore, pour ne pas le réveiller, il ordonnait à ses serviteurs de couper la manche de son habit avant d'oser s'en aller. Han Aidi l'avait fait commandant en chef de ses armées et prince de Gao'an. À l'occasion d'un grand conseil, il voulut le désigner comme prince héritier ; il prit alors la parole en ces termes : « Pour marcher dans les pas de l'empereur Yao, je désigne Dong Xian comme mon prince héritier ! » Wang Hong fit en-

tendre son avis: « L'Empire appartient à Han Gaozu, pas à vous. Pendant son règne, Han Gaozu se battit de toutes ses forces contre Xiang Yu, qu'il affronta à soixante-douze reprises en neuf ans. Nous avons beaucoup enduré pour réussir à mettre sur pied l'empire actuel; c'est à force de vertu et de travail que vous en héritez aujourd'hui. Séduit par sa belle allure, vous souhaitez aujourd'hui faire de Dong Xian votre prince héritier; j'ai peur que la stabilité du pays ne s'en ressentisse et que les esprits de vos ancêtres ne vous abandonnent. » Ces mots déplurent fortement à Dong Xian; l'Empereur interdit donc à Wang Hong de siéger au palais. À la mort de Han Aidi, l'impératrice s'en remit à Wang Mang et ordonna d'enfermer Dong Xian en prison. Ce dernier se suicida avec sa femme¹⁴⁷.

《漢書》云：董賢，字聖卿，雲陽人也。漢哀帝愛賢，與之日臥於殿上，以手扞（肱）枕賢頭。帝欲起，賢未覺，憐賢不欲動之，命左右拔刀割斷袖而起。封賢為大司馬、高安侯。因諸臣大會，而欲捨天位與賢，而謂諸臣曰：“朕欲法堯而禪位與賢！”王閼進諫曰：“天下者高帝之天下，非陛下有之。昔高帝與項相戰爭之日，九年之中，七十二戰，身被痛毒，始定大業，積得（德）累功，為萬（世）之基。今以董賢之姿，而禪位與之，臣恐國社不安，先靈棄之。”帝得此言，遂不得賢；自此以後，王閼不得入。會漢哀既崩，皇后遣安（漢）公王莽，禁賢獄中，賢共婦俱時自剄而死也。

Ce passage, censé provenir de la « Biographie de Dong Xian » 董賢傳 dans le *Hanshu*, inclut des récits tirés de l'histoire non officielle, voire de légendes, comme quand Wang Hong fait entendre son avis ou quand le sage et la femme se tuent chez eux et non en prison: l'épisode est largement embelli et ne correspond pas à la réalité historique. Mais la véracité historique n'est pas le souci principal d'un écrivain de *bianwen*.

Pour illustrer notre troisième point, nous nous référerons au *Zhuo jibu zhuanwen* 捉季布傳文 (Histoire de Ji Bu). Ce texte évoque dans le détail l'histoire de Ji Bu et décrit la guerre entre les royaumes de Chu et de Han. Il relate les insultes lancées par Ji Bu, général de Chu, au roi des Han qui, honteux, sonne la retraite de son armée. Après la victoire finale des Han, le roi met la tête de Ji Bu à prix;

147. Huang Zheng, Zhang Yongquan, *Dunhuang bianwen jiaozhu* (Commentaires sur les *bianwen* trouvés à Dunhuang), p. 245.

cet énième combat qui les oppose et où tous deux redoublent d'intelligence et de courage prend fin quand Xiao He vante les mérites de Ji Bu au roi. Celui-ci, d'abord en colère, finit par entendre raison et décide d'offrir une deuxième chance à l'ancien général. Cette histoire est racontée dans le chapitre biographie de Ji Bu des *Mémoires historiques*, mais sans tous ces revirements de situation. À la fin du texte, on peut lire : « Tous les détails proviennent du *Hanshu* ; on ne pourra pas dire que les conteurs ne racontent pas la réalité. » 具說《漢書》修制了，莫道詞人唱不真. L'auteur prétend donc bien citer le *Hanshu*, et n'estime pas être en train d'inventer une histoire. On voit également grâce à cet exemple à quel point le *Hanshu* était plus populaire que les *Mémoires historiques* auprès des habitants de Dunhuang.

Des *bianwen* se rapportant au *Hanshu* comme celui sur Wang Ling, général des Han, ou sur Li Ling peuvent avoir été inspirés par le *Hanshu* ; aucun pont direct n'ayant encore été mis au jour, nous les laissons pour l'instant de côté.

Li Xiaoshu 李小樹 qualifie d'historiographie élégante (*ya shixue* 雅史學) l'historiographie officielle et l'historiographie des lettrés ; il dit aussi qu'elle ne correspond pas à la forme initiale de l'historiographie chinoise. Pour lui, l'historiographie commune (*su shixue* 俗史學), bien plus ancienne, est la source réelle de l'historiographie chinoise : la composante populaire en est évidente aussi bien dans le contenu que dans les sujets, les thèmes abordés et la conception de l'histoire. Cette historiographie-là connaît un retour en grâce sous les Song¹⁴⁸. Si l'on considère que les *bianwen* traitant de sujets historiques sont eux aussi des composantes de cette historiographie, on peut même dire que ce retour en grâce s'amorce dès la fin des Tang. Mettons un instant de côté cette démarcation entre historiographie élégante et populaire : ne pourrait-on pas dire que la distance qui peut exister entre un récit historique populaire et les textes des Classiques ou de l'historiographie officielle importe peu tant que celui-ci met en scène une histoire qui se tient, plus ou moins

148. Li Xiaoshu 李小樹, « Zhongguo shixue de ya su fenliu yu sushixue de fuxing » 中國史學的雅俗分流與俗史學的復興 (La distinction entre historiographie élégante et populaire au sein de l'historiographie chinoise et la renaissance de l'historiographie populaire), in *Zhongguo Renmin daxue xuebao* 中國人民大學學報, 2005, n° 2, p. 115-121.

véridique, enjolivée ou fictive, c'est-à-dire tant que la structure narrative en est cohérente et que l'intrigue en est suffisamment vivante pour susciter l'enthousiasme des auditeurs? Pour continuer dans cette voie, ne pourrait-on pas dire que, du point de vue du narrateur aussi bien que du spectateur, ce sont précisément ces écarts et ces re-créations qui font tout le charme de ces récits?

Les *fu* sont un genre littéraire distinct de celui du *bianwen*, qui mérite également d'être cité au vu de son importance. La *Ershi quan fu* 貳師泉賦 (Prose rimée de la source d'Ershi) célèbre la prise d'Ershi par le général Li Guangli 李廣利; le poème raconte avec force détails et exagérations la légende qui veut que le général ait fait jaillir une source en plantant son épée dans la roche:

De retour d'expédition, l'armée passa par un dangereux désert; malgré l'été brûlant, les soldats devaient avancer jour et nuit. Ils traversèrent les champs situés à l'est de Dunhuang et atteignirent, à l'ouest, un terrain hostile où le désert le disputait à de hautes montagnes. Sur la route devant eux, aucun prunier, et derrière eux, aucun point d'eau. Tous étaient assoiffés, les poils de leurs barbes comme grillés par le soleil. C'était comme si le feu menaçait de brûler ces reliefs arides et rouges. Le général Ershi se tourna vers le ciel, pris d'un élan sincère, avant de tirer son épée et d'exhorter son armée à le suivre. La scène rappelait celle de Geng Gong obtenant de l'eau après avoir prié devant un puits à sec, grâce à qui les femmes purent aller laver leurs étoffes. Quand le général perça de son épée la roche, un énorme bruit de tonnerre se fit entendre et une source jaillit de la faille. Cette ouverture dans la roche fit gronder la terre et rugir et trembler fantômes et esprits. Les bêtes sauvages hurlèrent et les serpents venimeux crachèrent de la fumée. Le site de Sanweishan trembla et une rivière se mit à couler depuis la source. Les soldats lancèrent un grand cri et se prirent à part pour se dire: « Notre général est aussi puissant qu'un dieu, il est capable de ramener à la vie des perches gardées trop longtemps hors de l'eau. » Tous allèrent boire à la source. Le débit s'en intensifiait à chaque groupe important d'hommes et de chevaux, pour ralentir dans les intervalles¹⁴⁹.

于時迴戈天塹，朱夏方兼。經燉煌之東鄙，涉西裔之危阨。皚皚大磧，穹隆巖巖。前無指梅之麓，後無濡漉之霑。三軍告渴，涸困胡髯。枯山赤阪，火薄生炎。我貳師兮

149. Zhang Xihou 張錫厚 (annotations), *Dunhuang fu hui* 敦煌賦彙 (Compilation des *fu* de Dunhuang), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1996, p. 287-288.

精誠仰天，拔佩刀兮叱咤而前。想耿恭之拜井，思夫人之濯綿。刺崖面而霹靂，隨刀勢而流泉。山裂地吼，鬼哭神走+顫一頁。蟲狼嗥叫，毒蛇生烟。三危震而山+顯一頁山+顯一頁，泉水涌而潺潺。軍吏大識，相謂而言：我將軍之神武，使枯鱸而復鮮。一隊隊飲，一隊隊穿。人馬多而湓涌，人馬少而涓涓。

Le chapitre 61 du *Hanshu* ne mentionne pas cette histoire car il s'agit d'une légende populaire. Le paragraphe précédent, qui narre l'expédition montée par le général Ershi, de son vrai nom Li Guangli, et les victoires de son armée, diffère sensiblement du passage équivalent du *Hanshu*; ce *fu* est donc un texte fictif inventé par des lettrés résidant à l'époque à Dunhuang. Le titre est de la main d'un docteur local, Zhang Xia 張俠, qui, après vérification, serait un certain Zhang Qiu, lettré sans poste officiel de la fin des Tang¹⁵⁰. S'il s'agit bien de ce Zhang Qiu 張球, il aura forcément lu le *Hanshu*. Mais, à la lecture du *fu*, nous n'en sommes pas si sûr; certes, une œuvre littéraire n'est pas tenue de reproduire fidèlement un ouvrage historique, il n'y a donc rien de si étrange. Cette légende pourrait être liée au *Hanshu*, d'une manière ou d'une autre. La biographie de Li Guangli relate l'expédition montée contre le royaume de Dayuan. L'armée Han recourait souvent à l'époque à la tactique visant à priver d'eau les villes: « Il n'y avait pas de puits dans l'enceinte de la capitale du royaume de Dayuan, les habitants allant habituellement puiser leur eau aux rivières alentours. Li Guangli envoya donc des artisans familiers de ce type de travaux détourner le cours des rivières passant dessous la ville, et attendit qu'elle soit à court d'eau pour l'attaquer. » 宛城中無井，汲城外流水，於是遣水工徙其城下水空以穴其城，« En arrivant à la capitale du royaume de Dayuan, ils détournèrent le cours des rivières, ce qui mit la ville dans une situation précaire. » 乃先至宛，決其水原，移之，則宛固已憂困¹⁵¹. La légende de la source d'Ershi doit donc avoir été créée à par-

150. Le nom de Zhang Xia 張俠 n'étant recensé nulle part, Zheng Binglin 鄭炳林 estime qu'il s'agit de la même personne que Zhang Qiu 張球 ou Zhang Jingqiu 張景球. Voir Zheng Binglin, « Lun wan Tang Dunhuang wenshi Zhang Qiu ji Zhang Jingqiu » 論晚唐敦煌文士張球即張景球 (Zhang Qiu ou Zhang Jingqiu, lettré de Dunhuang ayant vécu à la fin des Tang) in *Wenshi* 文史, n° 43, 1997, p. 111-120.

151. *Hanshu*, p. 2700-2701.

tir de l'histoire connue du général Ershi de Dunhuang. Bien que ne correspondant pas à la réalité historique, elle a intégré la mémoire collective des habitants de Dunhuang, et laissé une marque profonde dans leurs esprits. En témoigne S.5448, *Dunhuang lu* 燉煌錄 (Récits de Dunhuang):

La source d'Ershi se situe à trois relais de poste à l'est de Shazhou. Du temps des Han occidentaux, Li Guangli mena une expédition dans cette région, mais fut bientôt accablé par la soif. Il pria les dieux de la montagne et frappa la roche de son épée: aussitôt, une source en jaillit, dont les eaux allèrent se déverser dans le lac Huangcao, à quelques dizaines de *li* plus à l'ouest. Certains soldats assoiffés burent à la source et tombèrent morts à côté. Aussitôt, le débit de la source ralentit et l'eau ne coula plus si loin. Dès qu'il venait beaucoup de soldats, le débit s'intensifiait, pour ralentir à nouveau dans les intervalles. La source jaillissait d'autant plus vivement que les buveurs parlaient fort, phénomène encore constatable de nos jours. Un temple en l'honneur du général Ershi fut érigé à côté de la route mais est aujourd'hui à l'abandon. Il n'en reste plus que les chameaux et les chevaux en pierre. Les gens viennent y prier le destin de leur être favorable¹⁵².

貳師泉，去沙〔州〕城東三程。漢時，李廣利軍行渴乏，祝山神，以劍割山，因之水下，流向西數十里黃草泊。後有將渴甚，飲水泉側而終，水遂不流，祇及平地。後來，若人多即水多，若人少即水少，若郡〔羣〕衆大啖，水即猛下，至今如然。其二〔貳〕師廟在路傍〔旁〕，久廢，但有積石駝馬，行人祈福之所。

Les habitants de Dunhuang construisirent donc un temple en l'honneur de Li Guangli, et ce temple devint un lieu de prière pour tous les visiteurs, bel exemple d'une légende qui, sacralisée, finit par être partie intégrante des cultes locaux¹⁵³. La source Ershi s'imposa ainsi comme un site emblématique, populaire de Dunhuang,

152. Zheng Binglin, *Dunhuang dili wenshu huiji jiaozhu* 敦煌地理文書彙輯校注 (Recueil et commentaires d'ouvrages de géographie trouvés à Dunhuang), Lanzhou, Gansujiayou chubanshe, 1989, p. 86; Li Zhengyu, *Huit types de commentaires sur les chroniques locales trouvées à Dunhuang*, p. 303.

153. Yu Xin, *Shendao renxin – Tang Song zhiji Dunhuang minsheng zongjiao shehuishi yanjiu* 神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究 (Voie des dieux, vie des hommes: histoire sociale religieuses de la vie du peuple à Dunhuang sous les dynasties des Tang et des Song), Beijing, Zhonghua shuju, 2006, p. 313-314.

et comme, en même temps, un lieu d'inspiration pour de grands lettrés qui la célébrèrent, comme l'atteste le texte « Ershi quan yong » 貳師泉詠 (Ode à la source Ershi) des *Dunhuang nian yong* 敦煌廿詠 (Vingt odes à Dunhuang): « Que Li Guangli est vertueux. Comme un général, il se battit contre les Xiongnu. Il mena son armée jusqu'à la région reculée de Sanweishan, montagneuse et aride. Il tira son épée et frappa la roche avec, sortit son arc et tira sur l'oiseau vivant dans le soleil. Sa détermination était telle qu'une source jaillit et redonna vie aux soldats et montures assoiffés. » 賢哉李廣利，爲將討匈奴。路指三危迴，山連萬里枯。抽刀刺石壁，發矢落金烏。志感飛泉湧，能令士馬甦¹⁵⁴. Les figures historiques ne reposent pas toujours sur des faits historiques avérés, mais plutôt sur des « explications historiques ». En d'autres termes, elles voient le jour dans un certain contexte culturel grâce à la rencontre entre récits populaires et œuvres d'art orchestrée par les élites locales. Elles donnent ainsi naissance à une mémoire historique inspirée de faits à la fois fictifs et réels, ce dont le *fu* de la source Ershi est la meilleure preuve.

L'héritage des ouvrages classiques du point de vue de l'histoire sociale et intellectuelle

Nous avons essayé de montrer comment, en Chine médiévale, les connaissances étaient produites, reproduites, comment elles circulaient et évoluaient. Les supports écrits et les canaux de diffusion étant à cette époque très différents d'aujourd'hui, notre tâche n'a pas toujours été des plus simples. Du point de vue des connaissances en tant que telles, ce travail a permis de dégager la conception du monde d'un certain groupe social à une époque donnée; du point de vue de leur diffusion, on voit apparaître des logiques de pouvoir et d'ordre.

Si nous avons choisi de nous intéresser au *Hanshu*, c'est parce qu'il offrait une occasion privilégiée de bâtir un cadre explicatif conforme à notre méthodologie.

154. Xu Jun, *Étude des recueils de poésie trouvés à Dunhuang*, p. 161.

Dans la première partie de notre article, nous nous sommes surtout appuyé sur les exemplaires du *Hanshu* trouvés à Turfan et Dunhuang, dont nous avons étudié les modalités de copie. Ce qui pourrait en apparence passer pour un travail de documentation vise en réalité à s'exfiltrer du domaine des études de Dunhuang, assez fermé, ces documents précieux, afin qu'ils puissent être étudiés sous un angle plus sociologique. Nous avons essayé de libérer ces documents archéologiques de leur statut d'archives historiques et tenté d'intégrer la codicologie à la recherche en historiographie. En analysant ces textes, notre but était de les resituer dans un contexte historique incluant leurs modalités de production et de diffusion, et d'identifier les partis pris et les objectifs qui avaient été ceux des auteurs et des copistes afin de mettre au jour ce que ces écrits recelaient.

Qui dit histoire sociale dit d'abord classes et milieux populaires. Est-ce une raison pour que les élites ne figurent pas dans notre champ d'étude ? Comment parler d'histoire sociale et intellectuelle si les élites ne sont pas traitées ? Aussi nous sommes-nous attaché dans notre deuxième partie à mettre en lumière les méthodes utilisées par les élites dans leur étude des Classiques, ainsi que la transformation des connaissances véhiculées par ces ouvrages en savoir-faire spécialisés et croyances, qui ont dès lors intégré les activités culturelles et le quotidien de ces populations. Nous ne nous sommes certes pas étendu sur le sujet, mais, si nous avons négligé de dresser cette ébauche rapide, le tableau historique de cette époque en serait resté trop fragmentaire.

Nous sommes de plus en plus convaincu de l'importance du rôle que devraient jouer les manuels et les encyclopédies dans les études historiographiques. Ce sont eux qui ont permis de faire du contenu inabordable des Classiques chinois une matière narrative passionnante, qui a par la suite nourri le savoir populaire. Nous irons jusqu'à dire que ces livres longtemps méprisés ont une valeur inestimable pour les chercheurs en histoire de la pensée, des disciplines, des connaissances et de la société.

Certains s'étaient déjà penchés dessus, comme Zheng Acai : « Le contenu de ces ouvrages populaires est certes grossier, superficiel, peu raffiné ; mais ces œuvres engendrées par le quotidien des

populations vivant sous les Tang sont le reflet le plus authentique des modes de vie et des mentalités d'alors¹⁵⁵. » Ge Zhaoguang 葛兆光 écrit également, à juste titre : « L'exhaustivité et l'organisation des nombreuses encyclopédies trouvées parmi les ouvrages exhumés à Dunhuang, comme celles intitulées *Kongzi beiwen shu* 孔子備問書 (Réponses de Confucius), *Suishen bao* 隨身寶 (Trésor portable), Instructions domestiques de l'aïeul ou encore Recueil de carnets du Parc des lièvres nous donnent une idée de la forme des connaissances de l'époque et de la simplification à laquelle elles ont pu être soumises. Les manuels pour enfants — comme les *Cangjie pian* 蒼頡篇 (Écrits de Cangjie), les Instructions domestiques de l'aïeul et tous les ouvrages utilisés par la suite dans les écoles privées qui sont parvenus jusqu'à nous, nous renseignent de leur côté sur le niveau moyen de connaissances à cette époque. Enfin, les copies d'examen (les essais et les réponses aux questions politiques des examens impériaux) peuvent montrer — tout comme actuellement les copies des bacheliers — le rôle du pouvoir idéologique en matière de standardisation des connaissances et de limitation de la pensée¹⁵⁶. »

Ces livres ont permis à beaucoup d'entrer en contact avec des connaissances superficielles et standardisées, par la suite promues au rang de « savoirs classiques » ; c'est ainsi que les vrais ouvrages classiques ont perdu leur dimension sacrée, sont devenus des corps fragmentés en des millions de morceaux qui ont fourni une matière riche pour les nouveaux ouvrages autoconstitués. Plutôt que de nous intéresser au rapport entre connaissances et pouvoir, nous avons cherché à savoir comment les populations ont fait de ces connaissances une culture générale, comment ces connaissances

155. Zheng Acai, *Dunhuang tongsu duwu zhong de ziran kexueshi jiaoyu — yi Konzi beiwen shu wei li* 敦煌通俗讀物中的自然科學史教育——以〈孔子備問書〉為例 (Éducation en histoire naturelle et académique dans les écrits populaires de Dunhuang — l'exemple de l'ouvrage Réponses de Confucius), actes du colloque *Ershiyi siji Dunhuang wenxian huigu yu zhanwang yantaohui lunwenji* 二十一世紀敦煌文獻回顧與展望研討會論文集 (Bilans et perspectives dans l'étude des documents trouvés à Dunhuang au xxi^e siècle), Taizhong, Zhonghua ziran wenhua xuehui, 1999, p. 22-33.

156. Ge Zhaoguang 葛兆光, *Zhongguo sixiang shi* 中國思想史 (Histoire de la pensée chinoise), tome 2, *Qi siji zi shijiu siji Zhongguo de zhishi, sixiang yu xinyang* 七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰 (Connaissances, pensée et croyances chinoises entre les vii^e et xix^e siècles), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2000, p. 42.

ont intégré leur univers quotidien, leur mode de pensée et leur comportement. Somme toute, nous sommes plus curieux de découvrir le trajet et l'effet de ces connaissances que de savoir comment elles ont été contrôlées et quelle idéologie les a affectées aussi bien sur le fond que sur la forme. Pour autant, il va de soi que nos recherches prennent en compte le rapport entre connaissances et pouvoir en fonction des époques traversées. Plus une société s'agrandit, plus les connaissances entrent dans un système de savoir public, formant une culture partagée par la plus grande partie de la population. Cela provoque une technicisation mais surtout une fonctionnalisation des connaissances, générée par les besoins propres à une société en un temps donné. Les connaissances présentes dans les ouvrages classiques et partagées par les écrivains, leur acceptation et le sens qu'elles ont revêtu auprès de populations données, ainsi que le contexte historique — tous ces facteurs jouent sur la forme que vont adopter les savoirs traditionnels, ainsi que sur leur évolution et leur re-création.

Steven Shapin démontre dans son analyse sociologique des savoirs intellectuels qu'à l'époque où les sciences voient le jour, la voie qu'elles vont suivre est déterminée par les connaissances et la confiance de l'homme en autrui. Les premiers débats sur la nature et sur les connaissances s'y rapportant sont menés en lien avec la vertu et la moralité. L'élaboration et la diffusion d'une vérité dépendent avant tout de la confiance que l'on a en la société. Le modèle restrictif de l'épistémologie académique est en fait contraint par le cadre moral, qui va même le remplacer¹⁵⁷. Nous en déduisons que si le contenu de textes populaires, bien que superficiel, a été érigé en principe, c'est en partie parce que les classiques et ces textes étaient extrêmement respectés, mais surtout parce que le consensus dans la légitimité et l'acceptation de la diffusion des connaissances était rendu possible par cette confiance fondée sur la moralité. En renversant l'équation, on peut aussi dire que les critères de valeur ne voient le jour qu'une fois établi un réseau de connaissances.

157. Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-century England*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 3-41.

Bien que les ouvrages d'histoire du corpus soient aujourd'hui mieux exploités que par le passé, notamment du fait de la reconnaissance pleine et entière de leur valeur, nous avons encore beaucoup à faire. Nous devons veiller à nous baser sur une analyse des textes et mener nos recherches en prenant pour point de départ le moment précis où un contenu de savoir apparaît. Nous comprenons bien sûr que les consommateurs de ces connaissances, c'est-à-dire les lecteurs, les conteurs ou les auditeurs n'ont pas eu le même souci que nous : ils construisaient en effet leur compréhension propre d'un texte sur le fond de la compréhension globale que le corps social en avait à leur époque. C'est également dans ce processus de va-et-vient que voit le jour la culture prétendument populaire. Une étude menée de manière idéale s'attacherait d'abord à la figure des spectateurs et des auditeurs, et s'essaierait à comprendre leur rôle actif dans la transmission des connaissances, qu'elle verrait comme un comportement sans cesse mouvant dans une société et une culture donnée ; elle ne partirait donc pas d'une analyse textuelle des ouvrages en question.

Il nous faut donc amorcer le tournant qui nous amènera de cette analyse textuelle à l'étude du trajet de la diffusion et des acteurs de celle-ci. Mais il n'est pas possible, quand il est question des détails liés au récit historique et à l'étude de l'histoire, ainsi que de l'état d'esprit et du rôle effectif du lecteur (à savoir par exemple à quel point la conception du monde et le comportement des populations ont pu être influencés par ces connaissances et ces expériences), d'obtenir des documents permettant de creuser plus loin dans cette direction (nous ne parlons pas là du récit effectué sur place ni des circonstances de la représentation, notes de lecture ou réflexions suscitées par un livre ; cela serait trop demander à des documents d'histoire remontant au moyen âge). Cela étant, nous avons malgré tout voulu nous livrer à quelques suppositions. C'est là toute la difficulté de la recherche en culture et société primitives : pour savoir quel était le point de vue des populations, il faut le plus souvent s'en remettre aux rares mentions qu'en font les élites dans leurs ouvrages. Même quand l'on cherche à ajuster son point de vue et à se fondre dans tel ou tel sujet d'étude pour mieux le comprendre, on n'est jamais rien qu'un adulte essayant de retrouver sa vision

d'enfant pour écrire un ouvrage de jeunesse et dont, malgré tous ses efforts, l'imagination reste celle d'un adulte.

Un dernier point, pour souligner l'intérêt des études comparées. Pour reprendre les mots de Peter Burke, « les lecteurs d'histoire du xvi^e siècle ne sont pas les mêmes qu'aujourd'hui. Ils préféreraient aux faits avérés une bonne morale, et aux détails précis les points marquants de tel ou tel événement¹⁵⁸ ». Ce que nous avons pu observer de l'époque des manuscrits grâce aux découvertes réalisées à Dunhuang présente des similitudes troublantes avec les ouvrages populaires de l'Europe de l'imprimerie. Il serait vraisemblablement tout à fait pertinent de se pencher sur la question d'un point de vue mondial. Peut-être que l'histoire sociale et intellectuelle chinoise dans le monde sera notre prochain sujet d'étude.

158. Peter Burke, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 182.

Références bibliographiques

Liste des anonymes :

Sans nom d'auteur, en chinois, *Beishi* 北史 (Histoire des dynasties du Nord), Beijing, Zhonghua shuju, 1974.

Sans nom d'auteur, en français, *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque Nationale*, vol. V, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995.

Sans nom d'auteur, en chinois, « Cong Lizhong jiechao kan Guiyijun zhengquan daode zhixu de chongjian » 從〈勵忠節鈔〉看歸義軍政權道德秩序的重建 (La restauration de l'ordre moral sous le gouvernement Guiyi par le prisme de l'Histoire des hauts faits), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2005. In *Dunhuang xieben leishu Lizhong jiechao yanjiu* 敦煌寫本類書〈勵忠節鈔〉研究 (Étude sur l'encyclopédie Histoire des hauts faits trouvée à Dunhuang), Beijing, Minzu chubanshe, 2007.

Sans nom d'auteur, en chinois, « Deguo Tulufan shoujipin zhong de hanwen dianji yu wenshu » 德國“吐魯番收集品”中的漢文典籍與文書 (Les classiques et documents en langue chinoise issus de « recueils de Turfan » conservés en Allemagne), *Huaxue* 華學, n° 3, Beijing, Zijincheng chubanshe, 1998.

Sans nom d'auteur, en chinois, « Dunhuang xueshilang tiji ji zhu » 敦煌學郎題記輯注 (Recueil des notes des étudiants de Dunhuang), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 1987.

Sans nom d'auteur, en chinois, Henanshen wenwu yanjiusuo 河南省文物研究所 (Centre de recherche du Henan sur les objets culturels), Henanshen luoyang diqu wenguangcu 河南省洛陽地區文管處 (Bureau des reliques culturelles de la région de Luoyang), *Qian Tang zhi zhai cangzhi* 千唐誌齋藏誌 (Épitaphes du site des mille tablettes Tang), Beijing, Wenwu chubanshe, 1984.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Han shu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1962.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Hou Hanshu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1965.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), Beijing, Zhonghua shuju, 1973.

Sans nom d'auteur, en japonais, Lüshun bowuguan 旅順博物館 (Musée de Lüshun), Ryūkokudaigaku 龍谷大學 (université de Ryūko) [dir.], *Ryojun hakubutsukan kura Shinkyō shutsudo kanbun bukkyō sen'iki* — *Ryojun hakubutsukan zō torufan shutsudo kanbun butten dampen senkage* 旅順博物館藏新疆出土漢文佛經選粹——旅順博物館藏トルファン出土漢文仏典断片選影 (Anthologie des ouvrages bouddhiques en langue chinoise découverts dans le Xinjiang et conservés au musée de Lüshun – reproductions de fragments d'ouvrages bouddhiques en chinois trouvés à Turfan et conservés au musée de Lüshun), Kyōto, Hōzōkan, 2006.

Sans nom d'auteur, en chinois, Shangwu yinshuguan 商務印書館, (ed.), *Dunhuang yishu zongmu suoyin* 敦煌遺書總目索引 (Index du catalogue des ouvrages disparus de Dunhuang), Beijing, Shangwu yinshuguan, 1962.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Shiji yu Hanshu – Tulufan chutu wenxian zhaji zhi yi* 〈史記〉與〈漢書〉——吐魯番出土文獻札記之一 (*Mémoires historiques* et *Han shu* – notes sur des documents découverts à Turfan), *Xinjiang shifan daxue xuebao* 新疆師範大學學報, vol. 25, n° 1, 2004.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Suishu*, Beijing, Zhonghua shuju, 1973.

Sans nom d'auteur, en chinois, Tulufan diqu wenwu guanlisuo 吐魯番地區文物管理所 (Centre de conservation des biens culturels de Turfan), « Baizikelike qianfodong yizhi qingli jianbao » 柏孜克里克千佛洞遺址清理簡報 (Rapport de nettoyage des vestiges des grottes des mille Bouddhas de Bezeklik), *Wenwu* 文物, 1985.

Sans nom d'auteur, en japonais, *Tōdai shakai bunkashi kenkyū* 唐代社會文化史研究 (Étude sur l'histoire de la société et de la culture des Tang), Tōkyō, Sobunsha, 1974.

Sans nom d'auteur, en chinois, « Wu Zetian zaozi de wushi yu jie-gou » 武則天造字的誤識與結構 (Idées fausses sur les nouveaux

caractères de Wu Zetian et leur structure), *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, 1984.

Sans nom d'auteur, en chinois, « Wuzhou xinzi guo zhidingde shijian – jian tan xinzi tongxing liwai » 武周新字“囿”制定的時間——兼談新字通行時的例外 (Temps d'élaboration du nouveau caractère 囿 *guo* – les exceptions aux nouveaux caractères en usage), *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, 1991.

Liste par auteur :

Burke, Peter, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Cambridge, Polity Press, 2000.

Chen Guocan 陳國燦, Li Zheng 李征, « Tulufan chutu de Dongjin (?) xieben Jinyangqiu canjuan » 吐魯番出土的東晉(?)寫本〈晉陽秋〉殘卷 (Fragments du manuscrit des Printemps et Automnes des Jin datant des Jin (?) trouvé à Turfan), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 1, Beijing, Wenwu chubanshe, 1985.

Chen Zhi 陳直, *Hanshu xin zheng* 漢書新證 (Nouvelles preuves apportées au Hanshu), Tianjin, Tianjin renmin chubanshe, 1979.

Cheng Ju 程俱, Zhang Fuxiang 張富祥 (rév.), *Lintai gushi jiaozheng* 麟臺故事校證 (Révision de l'histoire de la bibliothèque impériale), Beijing, Zhonghua shuju, 2000.

Chenshu 陳書 (Histoire des Chen), Beijing, Zhonghua shuju, 1972.

Chi-yun Chen, *Hsün Yüeh: The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1975.

Dong Zuobin 董作賓, Wang Hengyu 王恒餘, « Tang Wu hou gaizi kao » 唐武后改字考 (Étude de l'évolution des caractères de l'impératrice Wu de la dynastie de Tang), *Shiyusuo jikan* 史語所集刊, vol. 34, 1963.

Drège, Jean-Pierre, *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au x^e siècle)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991.

Dunhuang yanjiuyuan 敦煌研究院 (Shi Pingting 施萍婷 [dir.], Tai Huili 邵惠莉), *Dunhuang yishu zongmu suoyin xinbian* 敦煌遺

- 書總目索引新編 (Nouvelle édition de l'index du catalogue des ouvrages disparus de Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 2000.
- Fang Guangchang 方廣錫, *Zhongguo xieben Dazangjing yanjiu* 中國寫本大藏經研究 (Étude de manuscrits reproduisant le canon bouddhique chinois), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2006.
- Fujieda Akira 藤枝晃, *Monji no bunkashi* 文字の文化史 (Histoire culturelle des textes), Tōkyō, Iwanami shoten, 1971.
- Fujieda Akira 藤枝晃, « Chūgoku Hokuchō shahon no san buki » 中國北朝寫本の三分期 (Les trois périodes des manuscrits de la dynastie du Nord), *Kohitsu to kokubungaku* 古筆と國文學, éditions Kohitsugaku Kenkyūjo 古筆學研究所, Tōkyō, Yagi Shoten, 1987.
- Gao Mingshi 高明士, « Tangdai Dunhuang jiaoyu » 唐代敦煌的教育 (Éducation à Dunhuang sous les Tang), *Hanxue yanjiu* 漢學研究, vol. 4, n° 2, *Dunhuangxue guoji yantaohui lunwen zhuanhao* 敦煌學國際研討會論文專號 (Numéro spécial à l'occasion du colloque international sur les études de Dunhuang), Taipei, Hanxue yanjiu zhongxin, 1986.
- Ge Zhaoguang 葛兆光, *Zhongguo sixiang shi* 中國思想史 (Histoire de la pensée chinoise), tome 2, *Qi siji zi shiji siji Zhongguo de zhishi, sixiang yu xinyang* 七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰 (Connaissances, pensée et croyances chinoises entre les VII^e et XIX^e siècles), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2000.
- Gernet Jacques et Wu Chiyu, éd., *Catalogue des Manuscrits chinois de Touen-huang Fonds Pelliot Chinois*, vol.1. Paris, Bibliothèque nationale, 1970.
- Giles, Lionel, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London, The Trustees of the British Museum, 1957.
- Guo Changcheng 郭長城, *Dunhuang xieben Tuyuan cefu yanjiu* 敦煌寫本兔園策府研究 (Étude du manuscrit trouvé à Dunhuang du Recueil des carnets du Parc aux lièvres), mastère de littérature chinoise réalisé à l'Université de la culture chinoise, 1985.
- Guo Moruo 郭沫若, « Xinjiang xin chutu jinren xieben Sanguo zhi canjuan » 新疆新出土晉人寫本〈三國志〉殘卷 (Un nouveau

- manuscrit datant des Jin trouvé dans le Xinjiang: un exemplaire des Annales des Trois Royaumes), *Wenwu* 文物, 1972.
- Hao Chunwen 郝春文 (dir.), *Yingcang Dunhuang shehui lishi wenxian shilu* 英藏敦煌社會歷史文獻釋錄 (Catalogue explicatif des documents traitant de société et d'histoire du fonds anglais de Dunhuang), vol. 1, Beijing, Kexue chubanshe, 2001.
- Hu Baoguo 胡寶國, *Han Tang jian shixue de fazhan* 漢唐間史學的發展 (Développement de l'historiographie sous les dynasties des Han et des Tang), Beijing, Shangwu yinshu guan, 2003.
- Huang Shijian 黃時鑒, Gong Yingyan 龔纓旻, « Make Boluo yu wanli changcheng – jianping Make Boluo daoguo Zhongguo ma? » 馬可・波羅與萬里長城——兼評〈馬可・波羅到過中國嗎?〉 (Marco Polo et la Grande Muraille de Chine – remarques sur Marco Polo: est-il allé jusqu'en Chine?), *Zhongguo shehuikexue* 中國社會科學, 1998.
- Huang Zheng 黃征, Zhang Yongquan 張涌泉, *Dunhuang bianwen jiaozhu* 敦煌變文校注 (Commentaires sur les bianwen trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Ikeda On 池田溫, *Chūgoku kodai sekichō kenkyū: gaikan, rokubun* 中國古代籍帳研究: 概觀 錄文 (Étude des documents officiels de l'antiquité chinoise), Tōkyō, Tōkyō Daigaku Tōyō Bunka Kenkyūjo, 1979.
- Ikeda On 池田溫, *Kōza Tonkō* 講座敦煌 (Conférences sur Dunhuang), vol. 5 *Tonkō Kanbun bunken* 敦煌漢文文獻 (Documents de Dunhuang en langue chinoise), Tōkyō, Daitō Shuppansha, 1992.
- Iwamoto Atsushi 岩本篤志, « Tonkō toroban hakken Shin-shi shahon zankan kō — “Shin Yō aki” to tō Shū Shinjo to no kankei o chūshin ni » 敦煌、吐魯番發見“晉史”寫本殘卷考——〈晉陽秋〉と唐修〈晉書〉との關係を中心に (Étude des manuscrits sur l'histoire des Jin trouvés à Dunhuang et Turfan – des relations entre l'ouvrage des Printemps et Automnes des Jin et l'Histoire des Jin révisé sous les Tang), *Seihoku shutsudo bunken kenkyū* 西北出土文獻研究, n° 2, 2005.

- Jean-Pierre Drège, « Les accordés de Touen-houang », in Michel Soymié (éd.), *Contributions aux études de Touen-houang*, Volume III, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1984.
- Jean-Pierre Drège, « Les caractères de l'impératrice Wu Zetian dans les manuscrits de Dunhuang et Turfan », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 73, 1984.
- Jiang Xuewang 江學旺, *Dunhuang xieben zhengshi jijiao* 敦煌寫本正史輯校 (Compilation et étude de manuscrits d'histoire officielle trouvés à Dunhuang), rapport postdoctoral réalisé à l'université du Zhejiang, Hangzhou, Zhejiang daxue, 2003.
- Jin Yufu 金毓黻, *Zhongguo shixue shi* 中國史學史 (Histoire de l'historiographie chinoise, Beijing, Shangwu yinshu guan, 2007.
- Kern, Martin, « The Poetry of Han Historiography: The Use of Song in Shiji and Hanshu », Université Fudan, 24 avril 2007.
- Kyōu Shooku 杏雨書屋, *Tonkō hikyū: Eihen satsu* 敦煌秘笈・影片冊 (Documents secrets de Dunhuang, volume photocopié), vol. 5, Ōsaka, Takeda Kagaku Shinkō Zaidan, 2011.
- Lei Wen 雷聞, « *Tangdai de sanshi yu sanshike* » 唐代的“三史”與“三史科” (Les trois Classiques d'histoire et l'épreuve sur les trois Classiques d'histoire de la dynastie des Tang), *Shixueshi yanjiu* 史學史研究, 2001.
- Li Jining 李際寧, *Fojing banben* 佛經版本 (Versions d'écrits bouddhiques), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 2002.
- Li Jinxiu 李錦繡, « les copies étaient le lieu de nombreuses omissions », Zhang Gong 張弓 (dir.), (Culture, histoire et Classiques de Dunhuang, 敦煌典籍与历史文化).
- Li Ling 李零, *Jianbo gushu yu xueshu yuanliu* 簡帛古書與學術源流 (Origines et développement des ouvrages sur lattes de bambou et sur soie et des disciplines), Beijing, Sanlian shudian, 2004.
- Li Shibiao 李士彪, Sui Changhong 隋長虹, « Lun jingxue dui Hanshu yili de yingxiang » 論經學對〈漢書〉義例的影響 (L'influence de l'étude des Classiques sur le fond et la forme de Hanshu), *Shandong daxue xuebao* 山東大學學報, 2002.

- Li Shuhui 李樹輝, « Baizikelike shiku shijian niandai ji xiangguan shishi yanjiu » 柏孜克里克石窟始建年代及相關史事研究 (Étude des débuts de la construction des grottes de Bezeklik et des événements historiques connexes), *Xinjiang daxue xuebao* 新疆大學學報, vol. 34, n° 1, 2006.
- Li Shulan 李書蘭, « Hanji burun Hanshu liezheng » 〈漢紀〉補潤〈漢書〉例證 (Exemples d'ajouts apportés au Han shu par la Chronique des Han), *Shixueshi yanjiu* 史學史研究, 1990.
- Li Xiaoshu 李小樹, « Zhongguo shixue de ya su fenliu yu sushixue de fuxing » 中國史學的雅俗分流與俗史學的復興 (La distinction entre historiographie élégante et populaire au sein de l'historiographie chinoise et la renaissance de l'historiographie populaire), in *Zhongguo Renmin daxue xuebao* 中國人民大學學報, 2005.
- Li Yuchun 李遇春, « Tulufan chutu Sanguo zhi Weishu he fojing shidai de chubu yanjiu » 吐魯番出土〈三國志・魏書〉和佛經時代的初步研究 (Étude préliminaire sur l'époque de l'Histoire de Wei des Annales des Trois Royaumes et des sutras bouddhiques trouvés à Turfan), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 1989.
- Li Zhengyu, « Tang Song shidai Dunhuang xuexiao » 唐宋時代的敦煌學校 (Les écoles à Dunhuang pendant les dynasties des Tang et Song), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 1986.
- Li Zhengyu 李正宇, *Guben Dunhuang xiangtu zhi ba zhong jianzheng* 古本敦煌鄉土志八種箋證 (Huit types de commentaires sur les chroniques locales trouvées à Dunhuang), Taibei, Xinwenfeng, 1998.
- Li Zongjun 李宗俊 s'est servi de la découverte récente de l'épithaphe de Li Wukui 李無虧 pour en réestimer la période de composition, et parvient à la même conclusion. Cf. Li Zongjun, « Shazhou dudufu tujing zhuanxiu niandai xintan » 〈沙州都督府圖經〉撰修年代新探 (Nouvelle étude de la période de composition de la « Géographie de la garnison de Shazhou »), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2004.
- Liu Hongliang 柳洪亮, « Baizikelike shiku niandai shitan — genju Huihu gongyang renxiang dui dongku de duandai fenqi » 柏孜克里克石窟年代試探——根據回鶻供養人像對洞窟的斷代分期 (À

- quelle époque remontent les grottes de Bezeklik: Périodisation des grottes basée sur les portraits des donateurs ouïghours), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 1986.
- Liu Hongliang 柳洪亮, *Xin chu Tulufan wenshu ji qi yanjiu* 新出吐魯番文書及其研究 (Documents nouvellement découverts à Turfan et leur étude), Urumqi, Xinjiang renmin chubanshe, 1997.
- Liu Zhen 劉珍, révisé par Wu Shuping 吳樹平, *Dongguan Hanji jiaozhu* 東觀漢記校注 (Notes sur la Chronique des Han de Dongguan), Zhengzhou, Zhongzhou guji chubanshe, 1987.
- Liu Zhiji 劉知幾, *De l'historiographie*, commenté par Pu Qilong 浦起龍, *Shitong tongshi* 史通通釋 (Lecture explicative de « De l'historiographie »), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1978.
- Lü Simian 呂思勉, *Sui Tang Wudai shi* 隋唐五代史 (Histoire des Sui, des Tang et de la période des Cinq Dynasties), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1984.
- Luo Zhenyu, *Dunhuang shishi suijin* 敦煌石室碎金 (Fragments d'or des caves de Dunhuang), Tōkyō, Tōhō Gakkai, 1925.
- Luo Zhenyu 羅振玉, *Mingsha shishi guji congcan* 鳴沙石室古籍叢殘 (Recueil de textes anciens trouvés dans des sanctuaires/chambres funéraires en pierre? de Mingsha), in *Dunhuang shishi yishu bainian zhong* 敦煌石室遺書百廿種 (Cent vingt ouvrages trouvés dans les salles en pierre de Dunhuang), reproduction du *Dunhuang congkan chuji* 敦煌叢刊初集 (Premier recueil des collections de Dunhuang), Taibei, Xin wen feng chuban gongsi, 1985.
- Naba Toshisada 那波利貞, « Tō shōhon zashō kō: Tō dai shomin kyōiku shi kenkyū no ichi shiryō » 唐鈔本雜抄考——唐代庶民教育史研究の一資料 (Étude du manuscrit des Tang Notes diverses: un document d'étude de la dynastie des Tang pour l'histoire de l'éducation populaire), *Shinagaku* 支那學, n° 10, 1942.
- Ogawa Kanichi 小川貫式, « Tonkō no Gaku Shirō ni tsuite » 敦煌の學士郎について (Des étudiants à Dunhuang), *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究, vol. 21, n° 2, 1973.
- Ozaki Yasushi 尾崎康, « Guseinan no teiō ryaku-ron ni tsuite » 虞世南の帝王略論について (De l'ouvrage Chronique des rois et empereurs de Yu Shinan), *Shidō Bunko ronshū* 斯道文庫論集, n° 5, 1967.

- Pulleyblank, Edwin. G., « Chinese Evidence for the Date of Kaniska », in A. L. Basham (ed.), *Papers on the Date of Kaniska*, Leiden, E. J. Brill, 1968.
- Qian Cunxun 錢存訓, *Shuyu zhu bo* 書於竹帛, Shanghai, Shanghai shudian, 2002.
- Qu Lindong 瞿林東, *Zhongguo shixue shigang* 中國史學史綱 (Panorama historique de l'historiographie chinoise, 2^e édition), Beijing, Beijing chubanshe, 2005.
- Qu Zhimin 屈直敏, « Dunhuang xieben leishu Lizhong jiechao de chengshu beijing » 敦煌寫本類書〈勵忠節鈔〉的成書背景 (Contexte présidant à la composition de l'encyclopédie Histoire des hauts faits trouvée à Dunhuang), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2005.
- Qu Zhimin 屈直敏, le Recueil des carnets du Parc aux lièvres pourrait avoir été écrit à plusieurs mains même s'il est fait mention d'un seul auteur ; ce recueil doit dater au plus tard de la 17^e année de l'ère Zhenguan 貞觀. Voir Qu Zhimin, « Dunhuangben Tuyuan cefu, kaobian » 敦煌本〈兔園策府〉考辨 (Étude du manuscrit trouvé à Dunhuang du Recueil des carnets du Parc aux lièvres), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 2001.
- Ren Bantang 任半塘, *Dunhuang geci zongbian* 敦煌歌辭總編 (Compilation des ci de Dunhuang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1987.
- Rong Xinjiang, *Yingguo tushuguan cang Dunhuang hanwen fei fojiao canjuan mulu (S.6981-13677)* 英國圖書館藏敦煌漢文非佛教殘卷目錄 (S. 6981-13677) [Catalogue des fragments de manuscrits non bouddhiques chinois de Dunhuang conservés à la British Library], Taipei, Xinwenfeng chubangongshi, 1994.
- Rong Xinjiang 榮新江, *Haiwai Dunhuang Tulufan wenxian zhijian lu* 海外敦煌吐魯番文獻知見錄 (Documents de Dunhuang et de Turfan conservés à l'étranger), Nanchang, Jiangxi jiaoyu chubanshe, 1997.
- Shapin, Steven, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-century England*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

- Shi Anchang 施安昌, « Cong yuancang tuoben tantao Wu Zetian zaozi » 從院藏拓本探討武則天造字 (Étude des nouveaux caractères de Wu Zetian à partir d'estampages impériaux obtenues par frottis), *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, 1983.
- Soymié, Michel (éd.), *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque nationale*, vol. IV, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991.
- Sun Guangxian 孫光憲, Lin Aiyuan 林艾園 (rév.), *Beimeng suoyan* 北夢瑣言 (Récits du nord du lac Yunmeng), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1981.
- Tokiwa Daijō 常盤大定, « Bushū shinji no ichikenkyū » 武周新字の一研究 (Étude sur les nouveaux caractères de l'impératrice Wu Zetian), *Tōhō Gakuhō* 東方學報, vol. 6, 1936.
- Tomiya Itaru 富谷至, *Mokkan, chikukan no kataru Chūgoku kodai: Shoki no bunkashi* 木簡・竹簡の語る中国古代: 書記の文化史 (La Chine antique des ouvrages sur bois et lattes de bambou – histoire culturelle des supports servant à l'écriture), Tōkyō, Iwanami shoten, 2014.
- Wang Fu 王溥, *Tang huiyao* 唐會要 (Abrégé du système des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1991.
- Wang Liqi 王利器, *Yanshi jiaxun jijie* 顏氏家訓集解 (Recueil des Leçons adressées aux descendants des Yan), version révisée, Beijing, Zhonghua shuju, 1993.
- Wang Sanqing 王三慶, « Dunhuang xiejuan zhong Wu hou xinzi zhi diaocha yanjiu » *Enquête sur les nouveaux caractères de Wu Zetian au sein des manuscrits de Dunhuang français? chinois? si chinois mettre les caractères et la traduction en français entre parenthèses ()*, *Études sinologiques revue chinoise. Revue française???*, vol. 4, n° 2, 1986.
- Wang Sanqing 王三慶, « Lun Wu hou xinzi de chuangzhi yu xingfei – jian lun wenzi de zhengsu wenti » 論武后新字的創制與興廢——兼論文字的正俗問題 (Création, essor et déclin des nouveaux caractères de Wu Zetian – la question de la rectification dans les textes), *Chengda zhongwen xuebao* 成大中文學報, n° 13, 2005.

- Wang Sanqing 王三慶, *Dunhuang leishu* 敦煌類書 (Encyclopédies de Dunhuang), Gaoxiong, Liwen wenhua shiye, 1993.
- Wang Su 王素, « Tulufan suo chu Jinyangqiu canjuan shishi kaozheng ji nibu » 吐魯番所出〈晉陽秋〉殘卷史實考證及擬補 (Étude et essai de reconstitution des faits historiques consignés dans les fragments du manuscrit des Printemps et Automnes des Jin découvert à Turfan), *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 1984.
- Wang Su, *Gaochang shigao – jiaotong bian* 高昌史稿 (交通編) (Écrits historiques sur la période Gaochang: chapitre sur les communications), Beijing, Wenwu chubanshe, 2000.
- Wang Zhongming 王重民, *Dunhuang guji xulu* 敦煌古籍敘錄 (Notes des ouvrages classiques trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1979.
- Wu Chi-Yu, « Quatorze Poètes du Tchou-Ying tsi », in Michel Soymié, éd., *Nouvelles contributions aux études de Touen-houang*, Genève, Librairie Droz, 1981.
- Wu Chi-Yu, « Deux fragments du Tchou-ying tsi, Une anthologie de poèmes des T'ang (ca. 702) retrouvée à Touen-huang », in *Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demieville*, Paris, Institut des hautes études chinoises, 1974.
- Xiang Chu 項楚, *Dunhuang shige daolun* 敦煌詩歌導論 (Introduction à la poésie de Dunhuang), Chengdu, Bashu shushe, 2001.
- Xie Baocheng 字, *Zhongguo shixue shi* 中國史學史 (Histoire de l'historiographie chinoise, Beijing, Shangwu yinshu guan, 2006.
- Xie Cheng 謝承, *Hou Hanshu* 後漢書 (Hanshu postérieurs), *Lu Xun jilu guji congbian* 魯迅輯錄古籍叢編 (Collections de textes classiques de Lu Xun), tome 3, Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 1999.
- Xu Jianping, *Dunhuang jingji xulu* 敦煌經籍敘錄 (Annales des ouvrages classiques trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 2006.
- Xu Jianping 許建平, « Tang xieben Liji yin zhuzuo shidai kao », 唐寫本〈禮記音〉著作時代考 (Étude de l'époque de composition d'une copie manuscrite de l'ouvrage des Tang « Prononciation

- du Livre des rites »), « Tang xieben suojian fangyin kao » 禮記音 〈禮記音〉所見方音考 (Étude des prononciations dialectales dans le manuscrit des Tang « Prononciation du Livre des rites »), « Liji yin bujiao » 〈禮記音〉補校 (Ajouts et corrections apportés à « Prononciation du Livre des rites »), in *Dunhuang wenxian congkao* 敦煌文獻叢考 (Étude sur les documents découverts à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 2005.
- Xu Jianwei 徐建委, « Cai Mo Hanshu yinyi kaosuo » 蔡謨 〈漢書音義〉考索 (Étude de la prononciation et des sens de Hanshu par Cai Mo), *Guji zhenli yanjiu xuekan* 古籍整理研究學刊, 2003.
- Xu Jun 徐俊, *Dunhuang shiji canjuan jikao* 敦煌詩集殘卷輯考 (Étude des recueils de poésie trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 2000.
- Xun Yue, Han ji 漢紀 (Chroniques des Han antérieurs), *Liang han ji* 兩漢紀 (Chronique des Han), Zhang Lie 張烈 (rév.), Beijing, Zhonghua shuju, 2002.
- Yamamoto Tatsurō, « Tonkō hakken no daisoku gan'nen seki to kansho keihō kokorozashi – Pelliot shūshū kanbun bunsho 3557 gō 3669 gō » 敦煌發見の大足元年籍と漢書刑法志——ペリオ蒐集漢文文書3557號、3669號 (Ouvrages découverts à Dunhuang datant de l'an 701 et Traité des lois pénales de Han shu – documents en langue chinoise de la collection Pelliot P. 3557 et P.3669), in *Suzuki Shun Kyōju kanreki kinen Tōyō shi ronsō* 鈴木俊教授還曆記念東洋史論叢 (Essais sur les histoires orientale et occidentale publié par Suzuki Shūn à l'occasion de son soixantième anniversaire), Tōkyō, Suzuki Shun Kyōju Kanreki Kinenkai, 1964.
- Yan Yaozhong 嚴耀中 (dir.), *Lunshi chuanjing* 論史傳經 (Histoire et classiques), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2004.
- You Ziyong 游自勇, « Tangdai Chang'an de feichang shijian – yi liang Tangshu Wuxing zhi suojian eyan, chuanguong wei zhongxin » 唐代長安的非常事件——以兩〈唐書·五行志〉所見訛言、闕宮爲中心 (Évènements surnaturels à Chang'an sous la dynastie des Tang – étude du Traité sur les Cinq éléments de l'histoire des Tang à partir de rumeurs et de violations du Palais), *Tang yanjiu*, vol. 12, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2006.

- Yu Taishan 余太山, « Xun Yue Hanji suojian xiyu ziliao jilu yu kaoshi » 荀悅〈漢紀〉所見西域資料輯錄與考釋 (Compilation et étude des textes se rapportant aux régions de l'Ouest dans la Chronique des Han de Xun Yue), in *Liang Han Wei Jin Nanbei chao zhengshi xiyu zhuan yanjiu* 兩漢魏晉南北朝正史西域傳研究 (Étude des écrits traitant de l'histoire officielle des régions de l'Ouest sous les dynasties des Han, Wei, Jin, du Nord et du Sud), Beijing, Zhonghua shuju, 2003.
- Yu Xin 余欣, Chen Hao 陳昊, « Tulufan Yanghai chutu Gaochang zaoqi xieben Yizazhan wenshu kaoshi » 吐魯番洋海出土高昌早期寫本〈易雜占〉文書考釋 (Étude du Yizazhan, un manuscrit du début de la période Gaochang trouvé près de Yanghai dans la région de Turfan), *Dunhuang Turfan yanjiu* 敦煌吐魯番研究, vol. 10, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2007.
- Yu Xin, « Shuzhe yu wenshi zhijian – Dunhuang ben Zhuying ji canjuan suo jian Liu zhiji yishi sanshou jianzhen » 述者與文士之間——敦煌本〈珠英集〉殘卷所見劉知幾佚詩三首箋證 (Entre narrateur et homme de lettres – commentaires sur trois poèmes de Liu Zhiji figurant dans un manuscrit du *Recueil de la perle et la fleur* trouvé à Dunhuang), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 1999.
- Yu Xin, *Shendao renxin – Tang Song zhiji Dunhuang minsheng zongjiao shehuishi yanjiu* 神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究 (Voie des dieux, vie des hommes: histoire sociale religieuses de la vie du peuple à Dunhuang sous les dyanasties des Tang et des Song), Beijing, Zhonghua shuju, 2006.
- Zhang Gong 張弓 (dir.), *Dunhuang dianji yu Tang Wudai lishi wenhua* 敦煌典籍與唐五代歷史文化 (Classiques de Dunhuang, culture et histoire sous les Tang et pendant les Cinq Dynasties), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2006.
- Zhang Guogang 張國剛, « Lüe lun Tangdai xueshushi de shidai tezheng » 略論唐代學術史的時代特徵 (Caractéristiques de l'histoire académique sous la dynastie des Tang), in *Shixue yuekan* 史學月刊, 2003.
- Zhang Nali 張娜麗, « Dunhuang ben Zhu Qianzi wen » 敦煌本〈注千字文〉注解 (Commentaire du manuscrit trouvé à Dunhuang

- du Classique des Mille Caractères commenté), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2002.
- Zhang Nali 張娜麗, « Dunhuang yanjiu yuancang Li Han Mengqiu shijie – yu Riben cang guchaoben zhi bijiao », 敦煌研究院藏李翰〈蒙求〉試解——與日藏古抄本之比較 (Étude du *Mengqiu* de Li Han conservé à l'académie de Dunhuang – comparaison avec d'anciens manuscrits conservés au Japon), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 2002.
- Zhang Xihou 張錫厚 (annotations), *Dunhuang fu hui* 敦煌賦彙 (Compilation des *fu* de Dunhuang), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1996.
- Zhang Zhengliang 張政烺, « Dunhuang xieben Zachao ba » 敦煌寫本雜抄跋 (Postface au manuscrit Notes diverses trouvé à Dunhuang), *Zhou Shutao xiansheng liushi shengri jinian lunwenji* 周叔弢先生六十生日紀念論文集 (Recueil des discours prononcés à l'occasion du 60^e anniversaire de Zhou Shutao), 1951, première édition, Hong Kong, Longmen shuju, reproduction de 1967.
- Zhao Yi 趙翼, *Gaiyu congkao* 陔餘叢考 (Études menées pendant le temps libre que me laissait le deuil de mes parents), Beijing, Zhonghua shuju, 1963.
- Zheng Acai, « Dunhuang xiejuan dingge lianzhang 'shi'er shi'yanjiu » 敦煌寫卷定格聯章“十二時”研究 (Étude sur les « douze shi » dans les manuscrits de cycle chanté à forme fixe trouvés à Dunhuang), in *Dunhuang wenxian yu wenxue* 敦煌文獻與文學 (Documents et littérature de Dunhuang), Taibei, Xinwenfeng, 1993.
- Zheng Acai, *Dunhuang tongshu duwu zhong de ziran kexueshi jiaoyu – yi Konzi beiwen shu wei li* 敦煌通俗讀物中的自然科學史教育——以〈孔子備問書〉為例 (Éducation en histoire naturelle et académique dans les écrits populaires de Dunhuang – l'exemple de l'ouvrage Réponses de Confucius), actes du colloque *Ershiyi siji Dunhuang wenxian huigu yu zhanwang yantaohui lunwenji* 二十一世紀敦煌文獻回顧與展望研討會論文集 (Bilans et perspectives dans l'étude des documents trouvés à Dunhuang au xxi^e siècle), Taizhong, Zhonghua ziran wenhua xuehui, 1999.

- Zheng Acai 鄭阿財, Zhu Fengyu 朱鳳玉, *Dunhuang mengshu yanjiu* 敦煌蒙書研究 (Étude sur les manuels d'éducation élémentaire trouvés à Dunhuang), Lanzhou, Gansu jiaoyu chubanshe, 2002.
- Zheng Binglin 鄭炳林, « Lun wan Tang Dunhuang wenshi Zhang Qiu ji Zhang Jingqiu » 論晚唐敦煌文士張球即張景球 (Zhang Qiu ou Zhang Jingqiu, lettré de Dunhuang ayant vécu à la fin des Tang) in *Wenshi* 文史, n° 43, 1997.
- Zheng Binglin 鄭炳林, *Dunhuang dili wenshu huiji jiaozhu* 敦煌地理文書彙輯校注 (Recueil et commentaires d'ouvrages de géographie trouvés à Dunhuang), Lanzhou, Gansujiaoyu chubanshe, 1989.
- Zheng Zhiming 鄭志明, *Dunhuang xieben jiajiao lei de shumin jiaoyu* 敦煌寫本家教類的庶民教育 (L'éducation populaire dans les ouvrages tels que les manuscrits d'instruction domestique trouvés à Dunhuang), *Dierjie Dunhuangxue guoji xueshu yantaohui lunwenji* 第二屆敦煌學國際研討會論文集 (Actes du 2^e colloque international sur les études de Dunhuang), Taibei, Hanxue yanjiu zhongxin, 1991.
- Zhou Fengwu 周鳳五, *Dunhuang xieben Taigong jiajiao yanjiu* 敦煌寫本太公家教研究 (Étude du manuscrit Instructions domestiques de l'aïeul trouvé à Dunhuang), Taibei, Mingwen shuju, 1986.
- Zhou Shaoliang (dir.), *Compilation des inscriptions sur tablettes funéraires de la dynastie des Tang*, p. 648; Mao Hanguang 毛漢光, Geng Huiling 耿慧玲, *Tangdai muzhiming huibian fukao* 唐代墓誌銘彙編附考 (Étude annexe à la compilation des épitaphes de la dynastie des Tang), livre 9, Taibei, centre de recherche sur l'histoire et les langues de l'Academia Sinica, 1987.
- Zhou Shaoliang 周紹良 (dir.), *Tangdai muzhi huibian* 唐代墓誌彙編 (Compilation des inscriptions sur tablettes funéraires de la dynastie des Tang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1992.
- Zhou Yiliang 周一良, « Dunhuang xieben zachao kao » 敦煌寫本雜抄考 (Étude sur le manuscrit Notes diverses trouvé à Dunhuang), in *Yanjing xuebao* 燕京學報, n° 35, 1948. D'après Zhou Yiliang 周一良集 (Anthologie de Zhou Yiliang), tome 3, *Fojiaoshi* yu

- Dunhuangxue* 佛教史與敦煌學 (Histoire bouddhique et études de Dunhuang), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1998.
- Zhu Weizheng 朱維鈞, « Shixue shi san ti » 史學史三題 (Trois sujets d'historiographie), *Fudan xuebao* 復旦學報, 2004.
- Zhu Yuemei 朱悅梅, Li Bingcheng 李并成, « Shazhou dudufu tujing zuanxiu niandai ji xiangguan wenti kao » 〈沙州都督府圖經〉纂修年代及其相關問題考 (Étude de la période de composition de la "Géographie de la garnison de Shazhou" et des questions s'y rapportant), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 2003.

À propos du *zhujunda*

L'épopée d'un légume le long de la route de la Soie

Dans le manuscrit Pelliot 3468, intitulé *Er lang wei* 兒郎偉, se trouve une prière assez amusante qui demande « que les tiges des céréales soient plus larges que le tour de taille des bœufs et que les navets soient moins chers que le pourpier¹ ». Le *Er lang wei* servait de référent lors des rituels d'exorcisme *qunuo* 驅傩². Derrière cette citation, on entend le vœu émis par les paysans d'obtenir une bonne récolte l'année suivante. Le pourpier (*Portulaca oleracea* L.) était à l'époque une plante sauvage qu'il fallait ramasser; souhaiter que « les navets soient moins chers que le pourpier » revenait à espérer une récolte de navets abondante en même temps que de bas prix. Le fait que le navet (*Brassica rapa* L.) fasse pendant aux céréales, qui constituent la base de l'alimentation de l'époque, est très évocateur de l'importance que ce légume revêt dans la région de Dunhuang³ à la fin de la dynastie des Tang (618-907) et au début de la période des Cinq Dynasties (907-960). Cela atteste également de la place cruciale qu'occupait la culture des légumes, notamment des melons, et des fruits dans la vie des paysans, une place comparable à celle de la culture céréalière. Cet état de fait s'observe à partir de la période

1. Huang Zheng 黃徵, Wu Wei 吳偉 (révision), *Dunhuang yuanwen ji* 敦煌願文集 (Recueil de vœux de Dunhuang), Changsha, Yuelu shushe, 1995, p. 954.

2. Cf. Zhou Shaoliang 周紹良, « Dunhuang wenxue Er lang wei bing ba » 敦煌文學〈兒郎偉〉並跋 (Le *Er lang wei* dans la littérature de Dunhuang et postface), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, vol. 1, Beijing, Wenwu Chubanshe, 1985, p. 173-185; Huang Zheng 黃徵, « Dunhuang yuanwen Er lang wei jikao » 敦煌願文〈兒郎偉〉輯考 (Étude sur le *Er lang wei* du recueil de vœux de Dunhuang), *Jiuzhou xuekan* 九州學刊, livre V, n° 4, 1993, p. 51-85.

3. Ville de l'actuelle province du Gansu.

des Six Dynasties (220-581), époque durant laquelle la Chine connaît un fort développement économique et voit ses villes prospérer : la culture légumière ne cesse de se développer, la taille des exploitations connaît une augmentation constante, des variétés de plus en plus nombreuses de légumes sont cultivées et la qualité de la production s'améliore. Tout cela explique que les légumes occupent une place de plus en plus importante dans la vie des populations⁴.

Les documents de Dunhuang traitant des légumes ont été étudiés surtout sous les deux angles de l'histoire culinaire et de l'histoire économique et sociale⁵. Or, l'histoire naturelle nous offre de nouveaux horizons d'étude : la vérification des noms et caractéristiques des légumes, à la manière du *Guang bowu zhi* 廣博物志 (Extension du traité de la connaissance des choses) ; la mise en évidence des connaissances et de la vie sociale que traduit le mode de classement usité ; la recension des variétés cultivées et les données relatives à leur production et à leur circulation ; l'étude du nom donné aux légumes étrangers et les traces laissées par ces variétés non locales dans les échanges entre Orient et Occident ; l'enquête sur l'utilisation des légumes dans les domaines de la religion, des arts divinatoires et de la médecine.

Il faut tout d'abord préciser que l'acception du terme « légume » était à l'époque plus large qu'aujourd'hui ; nous entendrons donc par « légume » les espèces définies par la classification actuelle des plantes cultivées, mais aussi les alliées, les cucurbitacées et les légumineuses.

4. Cf. Zhang Zexian 張澤咸, « Weijin Nanbeichao shiqi de shucai » 魏晉南北朝時期的蔬菜 (Les légumes pendant la période des Six Dynasties), *Wenshi* 文史, vol. 44, 1998, p. 97-113 ; Wang Chunhang 王淳航, Li Tianshi 李天石, « Lun Liuchao shiqi de shucai zhongzhi yu liuzhuan » 論六朝時期的蔬菜種植與流傳 (La culture et la circulation des légumes pendant la période des Six Dynasties) *Nanjing Shida xuebao* (Shehui kexue ban) 南京師大學報 (社會科學版), n° 5, 2011, p. 66-72.

5. Cf. Gao Q'an 高啟安, *Tang Wudai Dunhuang yinshi wenhua yanjiu* 唐五代敦煌飲食文化研究 (Étude sur la culture gastronomique de Dunhuang pendant la dynastie des Tang et la période des Cinq Dynasties), Beijing, Minzu chubanshe, 2004, p. 34-39 ; Zheng Binglin 鄭炳林, « Wan Tang Wudai Dunhuang yuanyou jingji yanjiu » 晚唐五代敦煌園圃經濟研究 [Étude sur l'économie des jardins de Dunhuang à la fin de la dynastie des Tang et pendant la période des Cinq Dynasties], *Dunhuang Guiyijun shi zhuan yanjiu* 敦煌歸義軍史專題研究 (Étude sur l'histoire de l'armée Guiyi de Dunhuang), Lanzhou, Lanzhou daxue chubanshe, 1997, p. 317-324.

Nous n'avons pas découvert à Dunhuang de traité agricole ni de manuel pratique détaillant la culture légumière : les sources utilisées pour cette étude ne sont que des fragments tirés d'ouvrages variés. La plupart des considérations théoriques sont tirées de la section « légumes » de dictionnaires ou de commentaires terminologiques portés sur des encyclopédies et des manuels élémentaires ; les données sur les variétés cultivées proviennent principalement de livres de comptes ; enfin, nous avons pu nous faire une idée des utilisations plus spécifiques des légumes en puisant dans des écrits bouddhiques, des livres de divination ou des traités de médecine.

Certains des documents de Dunhuang pourraient être appelés des « dictionnaires de caractères usuels » : en effet, ils témoignent du vocabulaire couramment utilisé par les populations d'alors. On peut organiser ces dictionnaires populaires en trois catégories selon leur fonction, éducative, classificatrice ou pratique. Les chercheurs se sont jusqu'à présent surtout intéressés à l'étude du vocabulaire et de la phonétique, et ont un peu dédaigné les documents ayant trait à l'histoire naturelle, qui recensent surtout des noms. Pourtant, ces dictionnaires, dont la forme rédactionnelle et stylistique obéit à des règles bien précises, donnent à voir les choses les plus courantes et les plus importantes dans la production et la vie de l'époque.

Le manuscrit P. 3391, qui fait partie de la collection Pelliot de la Bibliothèque nationale de France, est précisément de ceux-là. Au recto figure un dictionnaire dans lequel les choses usuelles ont été regroupées par catégorie, avec des rubriques intitulées « légumes », « objets pratiques », « objets précieux », « médicaments » ; Zhang Yongquan 張涌泉 a donné à ce manuscrit le nom de *Zaji shiyao yongzi* (Grand dictionnaire de caractères usuels) numéro 3⁶. Dans la rubrique « légumes » sont listées les principales variétés de l'époque :

Radis (*Raphanus sativus* L.). Navet (*Brassica rapa* L.). Ail (*Allium sativum* L.). Ciboule de Chine (*Allium chinense*). Échalote (*Allium ascalo-*

6. Zhang Yongquan 張涌泉, *Dunhuang jingbu wenxian heji* 敦煌經部文獻合集 (Recueil des classiques confucéens de Dunhuang), tome VIII, « Xiaoxue leizishu zhi shu » 小學類字書之屬 (Chapitre sur les encyclopédies utilisées en primaire), Beijing, Zhonghua shuju, 2006, p. 4166. L'extrait qui suit est tiré de ce livre : nous avons adopté la graphie simplifiée standard pour les caractères non fixés, et altéré l'extrait en fonction des commentaires.

nicum). Chrysanthème des jardins (*Chrysanthemum coronarium* L.). Menthe des montagnes (*Caryopteris incana* [Thunb.] Miq.). *Polygonum criopolitanum*. Laitue (*Lactuca sativa* L.). Mauve crépue. Moutarde brune. Moutarde à fines feuilles. Moutarde blanche (*Sinapis alba* L.). Pak-choi (*Brassica rapa* L. var. *oleifera* DC.). *Capsella bursa-pastoris* (L.) Medik. *Brassica integrifolia*. *Ixeris* (*Ixeris polycephala* Cass.). *Sonchus brachyotus*. Laitue sauvage (*Lactuca seriola* Torner). Zhujunda (*Beta vulgaris* L.). Jeunes feuilles de gingembre. Aubergine (*Solanum melongena* L.). *Allium mongolicum*. Luru. Naidong. Épiaire (*Stachys japonica* Miq.). Menthe (*Mentha canadensis* L.). Huidiao. Tuodiao. Courge Han. Patole (*Trichosanthes anguina* L.). Concombre (*Cucumis sativus* Linn.). Calebasse (*Lagenaria siceraria* [Molina] Standl.). Courge cirreuse (*Benincasa hispida* [Thunb.] Cogn.). Estragon (*Artemisia dracunculus* L.). Ase fétide (*Ferula* L.).

蘿蔔。蔓菁。葱蒜。韭薤。胡葱。茼蒿。蘭香。萑蓼子。莴苣。葵芥。細葉。胡芥。薹薹。芥。苦芥。苦蕒。甜苣。野莴苣。諸軍達。苛姜葉。茄子。沙葱。鹿乳。奈冬。水蘇。葡萄。灰調。駝調。漢菰。蛇菰⁷。胡菰。葫蘆。冬菰。椒蒿。阿魏。

La plupart des plantes répertoriées ci-dessus font partie des légumes que les Chinois cuisinent toujours régulièrement; on peut retracer l'origine des rares d'entre elles qui ne le sont plus à l'aide d'anciens traités sur l'agriculture ou d'ouvrages sur la médecine⁸. Un seul nom surprend et résiste à notre compréhension, celui de

7. Le caractère *she* 蛇 était réputé manquant dans le *Dunhuang jingbu wenxian jihe* 敦煌經部文獻合集. Or il ne l'est absolument pas: une observation minutieuse nous livre le caractère 虵, une variante écrite de 蛇. La patole a beaucoup de noms, comme « patolle », « serpent végétal », « courge végétale ». La patole comestible appartient à la famille des *Cucurbitaceae* et au genre *Trichosanthes*; c'est une plante grimpante annuelle. Elle est originaire de l'Inde et de l'Asie du Sud-est; aucune mention précise n'est faite de la date de son introduction en Chine. On estimait par le passé que sa culture ne remontait pas très loin dans le temps; ce texte prouve qu'elle était cultivée à Dunhuang pendant l'époque médiévale, et elle a donc dû être introduite par la route de la Soie.

8. Nous avons consacré un de nos écrits à l'explicitation de ce que sont la menthe des montagnes, le *Polygonum criopolitanum*, la mauve, la moutarde, la moutarde à fines feuilles, la moutarde blanche, la *Capsella bursa-pastoris*, les jeunes feuilles de gingembre, l'*Allium mongolicum*, le *huidiao*, le *tuodiao*, la courge Han, la calebasse, etc. Nous avons publié d'autres articles spécialisés et leur exégèse sur le sujet, voir Yu Xin 余欣, « Yuancai guogua zhumiang: Dunhuang shucai bowuzhi » 園菜菓瓜助米糧: 敦煌蔬菜博物志 (Légumes, fruits, courges et céréales: une histoire naturelle des légumes de Dunhuang), *Dunhuang xue jikan* 敦煌學輯刊, n° 11, 2013, p. 18-30.

zhujunda; on se demanderait presque s'il ne s'agit pas d'une erreur de copie⁹. Au terme de recherches minutieuses, nous avons découvert qu'il ne s'agissait ni d'une semblable erreur de copie ni d'une erreur de classification : derrière ce mot se cache toute une histoire d'échanges culturels entre la Chine et l'Iran à l'époque médiévale.

Origine de la chose et du nom

Pour faire simple, nous estimons que le *zhujunda* est un type de betterave, tandis que le *junda*, avec lequel il a souvent été confondu du fait de la proximité qui existe entre ces deux plantes appartenant à l'espèce *Beta vulgaris* et à la famille des *Chenopodiaceae*, serait plutôt un type de blette.

Nous devons donc nous poser d'abord la question de savoir si *junda* et blette sont bel et bien un seul et même légume.

La famille des *Chenopodiaceae* comprend une centaine de genres et plus de 1 400 espèces, qui sont largement répandues dans le Nord et le Nord-Ouest de la Chine. Sur le site archéologique de Jiahu 賈湖 (7000 à 5800 AEC), situé en amont du fleuve Huai dans l'actuel comté de Wuyang (province du Henan), on a découvert 129 graines de cette famille; cela prouve qu'en Chine, ce type de plante est cultivé depuis très longtemps¹⁰. Il est regrettable que les variétés précises n'aient pas été identifiées. Dans la section « Xiaoya » 小雅 (Odes pour les cérémonies ordinaires) du *Shijing* 詩經 (Livre des Odes), on peut lire dans l'ode 172 « Nanshan you tai » 南山有台 (Il y a des carex sur les monts du Sud) la phrase : « Il y a des vératres sur les monts du Nord » 北山有萊; dans le *Zhuangzi* et le *Hanfeizi*, il est fait mention de « potage de chénopode », vraisemblablement de chénopode blanc

9. Zheng Binglin et Gao Q'an ont également mené des études sur les fruits et légumes de Dunhuang, mais n'ont tenu compte ni de cet ouvrage ni des questions s'y rapportant. Cf. Zheng Binglin 鄭炳林, « Wan Tang Wudai Dunhuang yuanyou jingji yanjiu », p. 317-324; Gao Q'an 高啟安, *Tang Wudai Dunhuang yinshi wenhua yanjiu*, p. 34-39.

10. Zhao Zhijun 趙志軍, Zhang Juzhong 張居中, « Henan Wuyang Jiahu yizhi fuxuan jiegou fenxi baogao » 河南舞陽賈湖遺址浮選結果分析報告 (Rapport d'analyse des résultats obtenus par flottation sur le site de Jiahu à Wuyang dans le Henan), initialement publié dans le n° 10 de la revue *Kaogu* (2009), tiré ici de Zhao Zhijun 趙志軍, *Zhiwu kaoguxue: lilun, fangfa he shijian* 植物考古學：理論、方法和實踐 (Archéologie des plantes : théorie, méthodes et pratique), Beijing, Kexue chubanshe, 2010, p. 90-108.

de l'espèce *li* 藜 (*Chenopodium album* L.); on peut en déduire que les légumes de cette famille étaient régulièrement consommés dès avant la dynastie des Qin¹¹.

La betterave (*Beta vulgaris* L.) et l'épinard (*Spinacia oleracea* L.) sont les représentants de cette famille les plus connus de l'homme, mais ils ne poussèrent initialement pas en Chine. On donne généralement comme origine à la betterave les côtes méditerranéennes; on lui prête également de très nombreuses variétés, que l'on peut classer en fonction du fait qu'elles sont potagères ou sucrières ou en fonction de leurs parties comestibles, avec les variétés à feuilles comestibles, celles à racine et feuilles comestibles et celles à racine comestible. En latin, la distinction se fait entre le groupe *Cicla* (*Beta vulgaris* L. *Cicla*) et le groupe *Crassa* (*Beta vulgaris* L. *Crassa*)¹².

Les spécialistes de l'histoire agricole estiment généralement que *junda* et blette sont une seule et même plante. C'est dans le *Mingyi bielu* 名醫別錄 (Recueil compilé par des médecins célèbres) de Tao Hongjing 陶弘景 que l'on voit apparaître la première occurrence du terme « blette »; on peut en déduire que ce légume a été introduit en Chine pendant la période des dynasties du Nord et du Sud¹³. Cependant, le *Mingyi bielu* n'établit pas d'équivalence entre blette et *junda*. C'est à partir des dynasties des Song et des Yuan que l'on commence à penser que le nom « blette » est un autre nom donné au *junda*, ce qu'atteste le *Gengdao ji* 庚道集 (Recueil sur l'alchimie). On ne connaît pas bien ni l'auteur ni la date de composition de ce texte, mais on peut lire dans la préface du premier chapitre: « rédigé par l'ermite Meng Xuan le 15 du 7^e mois de l'an Shaoxing (1144) » 蒙軒居士書於紹興甲子中元. Selon l'auteur du *Daozang tiyao* 道藏提要 (Notices bibliographiques du Canon taoïste), les données nécessaires

11. Feng Yuhuan 豐裕涇, dir., *Gongyuanqian woguo shiyong shucai de zhonglei tantao* 公元前我國食用蔬菜的種類探討 (Étude sur les variétés de légumes consommées en Chine avant l'ère commune), Beijing, Nongye chubanshe, 1960, p. 33.

12. S. J. Kays, *Cultivated Vegetables of the World: A Multilingual Onomasticon*, Wageningen, Wageningen Academic Publishers, 2011, p. 122-123. Il s'agit d'un livre de référence qui recense les noms propres de plantes cultivées en différentes langues; *junda* figure parmi les noms chinois cités dans la catégorie *Beta vulgaris* L. *Cicla* group.

13. Zhang Pingzhen 張平真, « Caiyong tiancai mingcheng kao » 菜用恭菜名稱考 (Étude sur les noms de la blette), *Zhongguo shucai* 中國蔬菜, n° 5, 1992, p. 31-32.

à la composition de ce texte ont été recueillies par des taoïstes vivant sous les Song du Sud (1127-1279)¹⁴. D'après l'auteur du *The Taoist Canon*, le texte en lui-même aurait été rédigé entre les Song du Sud et les Yuan, et éventuellement complété sous les Ming¹⁵. D'après Chen Guofu, le *Gengdao ji* aurait été compilé sous les Yuan ou sous les Ming, mais les méthodes alchimiques qu'il recense dateraient plutôt des Tang et des Song¹⁶. De ce fait, nous pouvons le considérer comme un document datant des Song. Dans le sixième chapitre est décrit le procédé de fixation du chlorure d'ammonium :

Quelle que soit la quantité de chlorure d'ammonium choisie, presser suffisamment de *junda*, aussi appelé « blette », pour en recueillir deux bols de jus. Mettre le jus à bouillir, y ajouter le chlorure d'ammonium préalablement emballé dans un morceau de soie. Quand tout le jus se sera évaporé, tapisser le fond d'une tasse des restes de pulpe de *junda*, extraire le chlorure d'ammonium de son emballage, le verser à son tour dans la tasse puis le recouvrir d'une nouvelle couche de pulpe de *junda*. Porter le mélange sur le feu jusqu'à ce que les restes de *junda* soient carbonisés. Récupérer le chlorure d'ammonium, y ajouter du soufre, du réalgar et de l'orpiment et mettre le tout à fondre à feu vif; le résultat obtenu est un médicament qui pourra se conserver longtemps¹⁷.

礪不以多少，用蓴蓬菜，一名菰菜，取自然汁兩碗，煮礪砂，用絹帛包，懸胎煮汁盡。去絹包，入建盞內煅，用菜滓鋪頭蓋底，煅得滓焦黑，取礪分胎 了三黃，作匱用也。

Sous les Yuan, Jia Ming écrivit dans son *Yinshi xu zhi* 飲食須知 (Connaissances élémentaires en matière d'alimentation):

La blette est un légume sucré et amer, de nature froide, favorisant les émissions nocturnes, qui répond également au nom de *junda* et

14. Cf. Ren Jiyu 任繼愈, dir., *Daozang tiyao* 道藏提要 (Notices bibliographiques du *Canon taoïste*), Beijing, Zhongguo shehuikexue chubanshe, 1991, p. 436.

15. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (*Daozang tongkao* 道藏通考), édité par Kristofer Schipper et Franciscus Verellen. Chicago, University of Chicago Press, vol. 2, 2004, p. 867.

16. Cf. Chen Guofu 陳國符, *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考 (Étude sur les origines du *Canon taoïste*), Beijing, Zhonghua shuju, 1963, p. 391; *Daozang yuanliu xukao* 道藏源流續考 (Suite de l'étude sur les origines du *Canon taoïste*), Taipei, Ming wen shuju, 1983, p. 346.

17. Zhang Jiyu 張繼禹, dir., *Zhonghua daoang* 中華道藏 (Le *Canon taoïste* de la Chine), vol. 18, Beijing, Huaxia chubanshe, 2004, p. 512.

que les taoïstes excluent de leur régime alimentaire. Si on en brûle la tige et que l'on fait passer de l'eau sur ces cendres on obtient de la soude, qui peut servir à laver le linge et à lui redonner une blancheur immaculée. Sa consommation fait naître chez les individus présentant une fragilité de la rate et de l'estomac l'impression d'un gaz circulant dans leur abdomen, tandis que chez les personnes enrhumées ou souffrant de maux de ventre du fait d'un estomac fragile, elle entraîne douleurs abdominales ou diarrhées¹⁸.

恭菜，味甘，苦，性寒滑，即甜菜，一名茗蓬菜，道家忌之。其莖燒灰淋汁，洗衣，白如玉色。胃寒人食之，動氣發洩，先患腹冷人食之，必破腹。

Cela confirme que les noms *junda* et « blette » désignent le même légume ; pourtant, cette preuve n'est pas véritablement décisive. Li Shizhen conserve sur la question une attitude prudente : dans son *Bencao gangmu* 本草綱目 (Compendium de *materia medica*), il reconnaît que « blette et *junda* sont une seule et même chose », mais il précise que « si la blette doit son nom à son goût sucré¹⁹, le sens du mot *junda* reste obscur²⁰ ». Son ouvrage est devenu une telle référence que, par la suite, aucun savant ne s'est risqué à le contredire²¹. Pourtant, cette équivalence peut être fautive ; en son temps, Wu Qijun 吳其濬 (1789-1847) avait émis des doutes quant aux écrits de Li Shizhen, mais avait dû s'y tenir faute de preuves suffisantes²².

Dans les livres de médecine écrits sur soie ou sur lamelles de bambou comme dans les registres consignait les habitudes de vie et d'alimentation datant de la période située entre celle des Royaumes

18. Jia Ming 賈銘, *Yinshi xuzhi* 飲食須知 (Connaissances élémentaires en matière d'alimentation), vol. 3, photocopie, Taipei, Guangwen shuju, 1969, p. 89

19. Le premier caractère qui compose le mot « blette » en chinois se prononce *tian* et est l'homophone de l'adjectif « sucré ». (N.D.T.)

20. Li Shizhen 李時珍, *Bencao gangmu* 本草綱目 (Compendium de *materia medica*), édition annotée, Beijing, Renmin weisheng chubanshe, 1982, p. 1646.

21. De nombreux livres de référence, dont le dictionnaire *Ci yuan* 辭源 (Origine des mots), continuent à relayer cette opinion. Cf. Gao Mingqian 高明乾, dir., *Zhiwu guhanming tu kao* 植物古漢名圖考 (Étude sur les noms des plantes en chinois ancien), Zhengzhou, Daxiang chubanshe, 2006, p. 305.

22. Wu Qijun 吳其濬, *Zhiwu mingshi tu kao* 植物名實圖考 (Étude illustrée sur les noms et les caractéristiques des plantes), Beijing, Shangwu yinshuguan, 1957, p. 81.

combattants et la dynastie des Han, on ne trouve aucune occurrence du terme « blette »²³. On ne trouve rien non plus dans l'un des principaux traités sur l'agriculture de la période des Six Dynasties, intitulé *Qimin yaoshu* 齊民要術 (Principales techniques pour le bien-être du peuple)²⁴. À ce jour, la première explicitation écrite précisant que « blette » est le nom d'un légume se trouve dans le *Yu pian* 玉篇 (Chapitres de jade), un ouvrage composé par Gu Yewang 顧野王 en 543²⁵. Après la disparition précoce du *Mingyi bielu*, les seuls livres qui continuent à mentionner ce nom sont les matières médicales rédigées à la fin des Tang. Dans l'une d'entre elles, *Xinxiu Bencao* 新修本草 (Nouvelle édition des *materia medica*), on peut lire :

La blette est un légume sucré et amer, de nature froide. Sa principale vertu curative est de réguler une température trop élevée qui ne s'accorde ni à la saison ni au climat : elle soigne ainsi les symptômes induits par la combinaison « vent-chaleur ». Elle entre aujourd'hui dans la composition du plat *zha* qui est constitué principalement de poisson haché ou macéré dans la farine de riz et la saumure. Le premier caractère de son nom se lit *tian*. Pour ceux qui souffrent de fièvre liée aux saisons, dès qu'ils l'attrapent le jus de blette est un bon remède. [Note] : La variété de blette décrite ici ressemble aux pousses de *Cimicifuga foetida*, que les Chinois du Sud consomment en potage ou cuites à la vapeur et dont le goût est exquis²⁶.

23. Cf. Zhang Xiancheng 張顯成, *Jianbo yao ming yanjiu* 簡帛藥名研究 (Étude sur les noms de médicaments figurant sur des livres sur bois et sur soie), Chongqing, Xī'nán shifan daxue chubanshe, 1997; Liu Zenggui 劉增貴, « Juyan Hanjian suojian Handai bianjing yinshi shenghuo » 居延漢簡所見漢代邊境飲食生活 (Étude des livres sur lamelles de bambou de Juyan traitant des traditions gastronomiques aux frontières de l'Empire sous la dynastie des Han), *Gujin lunheng* 古今論衡 n° 3, 1999, p. 2-18.

24. Les Principales techniques pour le bien-être du peuple recensent principalement des variétés de légumes cultivées dans le Nord. Pour les variétés cultivées dans le Sud et la consommation qui en était faite pendant la période des Six Dynasties, voir les commentaires de Guo Pu 郭璞 (276-324) aux dictionnaires *Er ya* et *Fangyan* 方言 (Dialectes), Cui Bao 崔豹 (activité III^e siècle), *Gujin zhu* 古今注 (Notes sur les temps anciens), Guo Yigong 郭義恭 (activité III^e siècle), *Guang zhi* 廣志 (Monographie augmentée [des choses]), Gu Yewang 顧野王 (519-581), *Yupian* 玉篇 (Chapitres de jade), etc. Cf. Wang Chunhang, Li Tianshi, « Lun Liuchao shiqi de shucaizhongzhi yu liuzhuan », p. 66-68.

25. *Yu pian* 玉篇 (Chapitres de jade), vol. 13, « Caobu » 艸部 (Chapitre sur les herbes) : « le caractère 恭 se prononce *tian* et désigne un légume », in *Songben Yupian* 宋本玉篇 (Chapitres de jade des Song), Beijing, Zhongguo shudian, 1983, p. 264.

26. Shang Zhijun 尚志鈞, *Tang xinxiu bencao* 唐新修本草 (Nouvelle édition des Tang des *materia medica*) [éd. Corrigée], Hefei, Anhui kexuejishu chubanshe, 1981, p. 469.

恭菜，味甘、苦，大寒。主時行壯熱，解風熱毒。即今以雜作鮓蒸者。恭，作甜音，亦作忝。時行熱病初得，便搗飲汁皆除差。[謹案]此恭菜似升麻苗，南人蒸炮又作羹食之，亦大香美也。

Plusieurs points méritent d'être soulignés :

1. Cette *Xinxiu Bencao* 新修本草 (Nouvelle édition des *materia medica*) ne précise pas que blette et *junda* sont une seule et même chose. Or, les règles de présentation de ce type d'ouvrage imposent de lister les noms les plus courants en usage pour une même plante ; l'ouvrage aurait donc dû préciser « aussi appelé *junda* ».
2. Le caractère 恭 qui compose en chinois le mot « blette » signifie « végétation abondante ». Su Jing 蘇敬 (un pharmacien célèbre, 599-674) précise qu'il se lit *tian*, que c'est un idéo-phonogramme qui peut également s'écrire 忝 (les deux caractères se prononcent de la même manière). Il réfute donc l'idée de Li Shizhen, pour qui ce nom avait à voir avec le goût sucré du légume.
3. Selon Tao Hongjing, « elle entre aujourd'hui dans la composition du plat *zha zheng* » : il doit s'agir d'un potage à base de poisson et de légumes²⁷. D'après le commentaire de Su Jing, la blette ressemble aux pousses de *Cimicifuga foetida*, que les habitants du Sud de la Chine consomment sautées, cuites à la vapeur ou en potage. Zhang Zexian en a conclu que la blette était un des légumes les plus consommés par les Chinois du Sud pendant la période des Six Dynasties²⁸. En analysant minutieusement les descriptions faites des caractéristiques de ces deux plantes et des modes de cuisson utilisés, blette et *junda* seraient deux choses différentes.

27. Pour une étude sur les potages, cf. Huang Jingui 黃金貴, « Geng, tang biankao » “羹”、“湯”辨考 (Étude sur la distinction entre *geng* et *tang*), *Zhejiang daxue xuebao* 浙江大學學報, n° 1 (1^{ère} édition), 2005, tiré ici de Huang Jingui 黃金貴, dir., *Jiewu shiming* 解物釋名 (Explications des choses et des noms), Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 2008, p. 302-317.

28. Zhang Zexian 張澤咸, « Weijin Nanbeichao shiqi de shucaï » 魏晉南北朝時期的蔬菜 (Les légumes pendant la période des Six Dynasties), *Wenshi* 文史, n° 44, 1998, p. 108.

4. Les commentaires donnent à voir que la culture et la consommation de la blette étaient très répandues dans le Sud de la Chine, ce qui s'inscrit en faux contre le parti pris communément adopté par les spécialistes de l'histoire agricole, pour qui son aire de culture principale est le Nord-Ouest de la Chine.

Aussi sommes-nous encore bien en peine de savoir si la plante appelée « blette » dans les matières médicales d'avant les Tang est la même que celle identifiée à la fin des Song et des Yuan, et si « blette » et *junda* sont deux noms différents pour une seule et même chose. Si l'on se focalise sur l'apparition tardive du caractère 恭 — aucune mention n'en est faite ni dans le *Shuowen jiezi* 說文解字 (Dictionnaire d'explication et d'analyse des caractères) ni dans aucun livre écrit sur soie ou sur lattes de bambou — ainsi que sur les premières occurrences du mot « blette » dans des manuscrits datant des Six Dynasties, il n'est pas exclu qu'à la suite de l'introduction en Chine de nouveaux produits, de nouveaux mots aient été formés.

Étude sous l'angle de la philologie et de l'histoire naturelle

D'après le *Shuowen jiezi*, le caractère *jun* 蓴 désigne à l'origine une variété d'algues²⁹, tandis que le caractère *da* 蓬 apparaît plus tardivement, voire a pu être créé pour les besoins du mot *junda*. Nous n'avons pas trouvé d'occurrence des deux caractères constituant un nom de plante avant la dynastie des Tang. Dans la section « Plantes » du dix-neuvième chapitre de son *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang)³⁰, Duan Chengshi 段成式 compare les feuilles des tricyrtides à celles du *junda* : « Les feuilles des tricyrtides, tout comme celles du *junda*, présentent des tâches noires symétriques³¹. » La logique veut qu'on se serve de choses que l'on connaît

29. Xu Shen 許慎 (auteur), Duan Yuzai 段玉裁 (comment.), *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注 (Notes sur le Dictionnaire d'explication et d'analyse des caractères), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1988, p. 28, haut de page.

30. Cf. chapitre 3.

31. Duan Chengshi 段成式 (auteur), Fang Nansheng 方南生 (éditeur), *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang), Beijing, Zhonghua shuju, 1981, p. 189.

bien pour décrire des choses que l'on connaît mal ; nous pouvons donc déduire de cette comparaison que la plupart des gens vivant vers le milieu de la dynastie des Tang connaissait bien le *junda*³².

Berthold Laufer s'intéressa lui aussi à ce sujet et fit remarquer à juste titre que le mot moyen-perse à l'origine de cette translittération vers le chinois apparue sous les Tang était manifestement *gundar* ou *gundur*, un mot qui avait vraisemblablement été introduit à cette époque-là par les Arabes en même temps que la chose qu'il désignait³³. En revanche, quand Laufer traduit *junda* par « sugar beet », il commet une erreur due à la confusion entre blette et betterave sucrière. Dans les traductions et annotations du *Youyang zazu* par Imamura Yoshio, le terme *junda* est explicité entre parenthèses par « betterave », et décrit comme désignant un légume dont les feuilles sont comestibles et dont la racine sert à produire du sucre ; l'erreur commise est la même que chez Laufer³⁴. Dans *The Golden Peaches of Samarkand*, E. H. Schafer évoque succinctement le *junda* et seulement pour rapporter le point de vue de Laufer³⁵. Dans la traduction anglaise nouvellement parue du *Yinshan zhengyao* 飲膳正要 (Principes de l'alimentation saine), les notes explicatives se font également l'écho de ce point de vue³⁶.

32. Comme Duan Chengshi connaissait de nombreuses choses d'origine perse, il décrit avec minutie dans son recueil les caractéristiques propres aux plantes et animaux en question et traduit leur nom perse. Il écrit par exemple : « *wushizi* 無石子 (une variété de galle du chêne, N.D.T.) : originaire de Perse, d'où vient son nom, *muzak* ». Son intérêt pour l'histoire naturelle est à la base de tout, aussi ses connaissances dépassent-elles de loin le niveau moyen de l'époque. Cependant, dans la mesure où il apparente le *junda* à la famille des Tricyrtis, on peut en déduire que ce légume n'est pas connu que des spécialistes d'histoire naturelle.

33. Laufer Berthold, *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran, with Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products*, Chicago, Field Museum of Natural History, 1919, p. 399-400.

34. Duan Chengshi 段成式 (auteur), Imamura Yoshio 今村与志雄 (traducteur et annotateur), *Yuyo zasso* 酉陽雜俎, vol. 3, Tokyo, Heibonsha, 1981, p. 314.

35. E.H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand, A Study in T'ang Exotics*, Berkeley, University of California Press, 1963, p. 147.

36. *A Soup for the Qan: Chinese Dietary Medicine of the Mongol Era as Seen in Hu Szu-Hui's Yin-shan Cheng-Yao*. Introduction, traduction, commentaires et texte chinois par Paul D. Buell et Eugene N. Anderson, London and New York, Kegan Paul International, 2000, p. 544-546.



Fig. 1: *Chujunda'er* (Hu Sihui, *Principes de l'alimentation saine*, vol. 3, édition royale de la 7^e année du règne Jingtai [1456], p. 53).

Si les caractères *jun* et *da* que nous avons étudiés sont d'un grand raffinement, d'autres graphies existent et ont continué à être utilisées même après que celle qui est détaillée ci-dessus ait été adoptée. Dans la liste des denrées produites en Chine établie par Du Huan au chapitre « *Molu guo* » de son *Jingxing ji* 經行記 (Carnets de voyage), on peut lire :

On y voit les légumes suivants : le navet (*Brassica rapa* L.), le radis (*Raphanus sativus* L.), le poireau (*Allium fistulosum* L.), l'oignon (*Allium cepa*), le pak-choi (*Brassica rapa* L. var. *oleifera* DC.), le concombre (*Cucumis sativus* L.), le *gelan* (une variété de vigne dont les feuilles sont comestibles), le *junda*, le fenouil (*Foeniculum vulgare* Mill.), l'ail (*Allium sativum* L.), la ciboule de Chine (*Allium cinense*), la calebasse (*Lagenaria siceraria* (Molina) Standl.) et surtout le raisin (*Vitis vinifera* L.) » 菜有蔓菁、蘿蔔、長葱、顆葱、芸薹、胡荽、葛藍、軍蓬、茴香、韭薤、瓠蘆，尤多蒲萄³⁷.

37. Du Huan 杜環 (auteur), Zhang Yichun 張一純 (annotateur), *Jingxing ji jianzhu* 經行記箋注 (Notes sur les Carnets de voyage), Beijing, Zhonghua shuju, 2000, p. 60. Le mot 韭薤 est écrit 芣薤 dans le *Xin Tang shu* 新唐書, « *Xiyu zhuan* » 西域傳 ; 韭薤 dans le livre 196 du *Tong zhi* 通志 et 英薤 dans le *Jingxing ji jianzhu*. Grâce au *Zaji shiyao yongzi* 雜集時要用字 exhumé à Dunhuang, on sait qu'il est l'équivalent de 韭薤.

C'est parce qu'il figure dans cette liste et qu'il est l'un des principaux légumes consommés par les habitants de Merv que Laufer en déduit que le *junda* a été introduit en Chine par les Arabes. Or, si Merv, initialement perse, a bien été par la suite conquise par les Arabes, sa population était encore majoritairement perse sous les Tang, pour ne pas compter les nombreux marchands et émissaires perses qui vivaient alors en Chine ; il n'est donc pas exclu que le *junda* ait été directement introduit par les Perses.

En se penchant sur des documents bouddhiques, on observe que d'autres caractères que ceux qui composent le mot *junda* sont utilisés ; ils se prononcent *huntuo* 葷陀. Dans le deuxième chapitre du *Da Tang Xiyu ji* 大唐西域記 (Récits portant sur les contrées occidentales à l'époque Tang) se trouve la liste des denrées produites en Inde : « Parmi les légumes se trouvent le gingembre (*Zingiber officinale* Rosc.), la moutarde (*Brassica juncea* [L.] Czern. et Coss.), la courge, la calebasse (*Lagenaria siceraria* [Molina] Standl. var. *depressa* [Ser.] Hara), le *huntuo*, etc. » 蔬菜則有姜、芥、瓜、瓠、葷陀菜等. Dans sa version annotée, Ji Xianlin 季羨林 rapporte l'information suivante : « Le légume que Xiang Da appelle *huntuo* est le même que la blette mentionnée par Li Shizhen dans son Compendium de *materia medica* ; il répond également au nom de *junda* ». Il précise, dans une autre note, que « le mot sanskrit à l'origine de la translittération en *huntuo* est *kandu* ou *kanda*³⁸ ». Le mot *huntuo* apparaît également dans le quatre-vingt-deuxième chapitre du *Yiqiejing yin yi* 一切經音義 (Son et sens du *Tripitaka*) de Huilin 慧琳, avec la note explicative suivante : « connu en Chine sous le nom de *junda*³⁹ ». Le mot *huntuo*, qui est une translittération du sanskrit, doit lui aussi tirer son origine du moyen-perse.

Le mot *junda* est largement utilisé dans les matières médicales datant des Tang et de la période des Cinq Dynasties : il figure notamment dans le *Shiliao bencao* 食療本草 (*Materia medica* de

38. Xuanzang 玄奘, Bianji 辨機 (auteurs), Ji Xianlin 季羨林 (annotateur), *Da Tang Xiyu ji jiaozhu* 大唐西域記校注 (Notes sur les Mémoires sur les contrées de l'Ouest des grands Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 1985, p. 214.

39. Huilin 慧琳, *Yiqiejing yinyi* 一切經音義 (Son et sens du *Tripitaka*), *Zheng xu yiqiejing yinyi* 正續一切經音義 (Son et sens du *Tripitaka*, suite), 1986, Shanghai guji chubanshe, réimprimé d'après l'édition de la Shishigatani-Byakurensa, vol. 28, dos de la page 7.

la diététique), le *Bencao shiyi* 本草拾遺 (Complément au *materia medica*), le *Ri huazi bencao* 日華子本草 (*Materia medica* compilé par Ri Huazi) ainsi que dans le *Shixing bencao* 食性本草 (*Materia medica* de plantes comestibles); l'entrée du *Jiayou bencao* 嘉祐本草 (*Materia medica* compilé à l'ère Jiayou [1056-1063]) reprend les textes de différents auteurs :

Le *junda* a une action douce; il présente une très faible toxicité, est bon pour la rate et l'estomac dont il régule le fonctionnement, favorise la circulation des énergies, calme les maux de têtes et sert à combattre le froid dans les organes. Une consommation trop importante de ce légume peut entraîner l'apparition de gaz dans l'estomac. Chez les individus enrhumés ou à l'estomac fragile, sa consommation peut entraîner douleurs abdominales et diarrhées. Si on en brûle la tige et que l'on fait passer de l'eau sur ces cendres on obtient de la soude, qui peut servir à laver le linge et à lui redonner une blancheur immaculée⁴⁰.

若蓬，平，微毒，補中，下氣，理脾氣，去頭風，利五臟冷氣。不可多食，動氣，先患腹冷，食必破腹。莖灰淋汁，洗衣白如玉色。

Le *junda* n'a pas seulement des vertus curatives, il sert aussi d'agent de blanchiment. On peut donc supposer qu'il a été largement cultivé et récolté, ce qui a permis d'en découvrir les différentes fonctions.

C'est sous la dynastie des Yuan que la culture du *junda* se développe considérablement. Le *Nongsang jiyao* 農桑輯要 (Précis d'agriculture et de sériciculture), un ouvrage compilé par le ministère de l'Agriculture d'alors, décrit en détails la méthode de culture du *junda* :

[Ajout] *junda* : délimiter des parcelles comme pour la culture du radis et y planter les graines.

Procéder aux semis au deuxième mois du printemps. Opérer une transplantation au 4^e mois de l'été. Le *junda* se récolte à la saison la plus pauvre en légumes.

40. Chen Cangqi 陳藏器 (auteur), Shang Zhijun 尚志鈞 (annotateur), *Bencao shiyi* 本草拾遺 (Complément aux *materia medica*), Hefei, Anhui kexuejishu chubanshe, 2002, p. 302. *Jiayou Bencao* 嘉祐本草 (*Materia medica* compilés à l'ère Jiayou) étant un ouvrage très confus, il est impossible de retrouver d'où sont issus les emprunts qu'il fait; c'est ce qu'explique Shang Zhijun dans ses notes.

Pour obtenir des graines de *junda*, laisser en terre le surplus de production et le déterrer seulement quand le sol aura gelé. Entreposer les spécimens dans un endroit où il fait bon. Au printemps suivant, les replanter et en ramasser les graines⁴¹.

【新添】著蓬：作畦下種，亦如蘿蔔法。

春二月種之。夏四月移栽。園枯則食。

如欲出子，留食不盡者，地凍時出，於暖處收藏。來年春透，可栽。收穫。

Sous les Yuan, le ministère de l'Agriculture dépend du gouvernement central et gère les affaires relatives à l'agriculture et aux travaux d'irrigation. Dans l'entrée ci-dessus, la mention « ajout » indique que cette donnée ne figurait pas au sein des Principales techniques pour le bien-être du peuple. Ce paragraphe dévoile l'importance du *junda* dans la production agricole, ainsi que dans la vie quotidienne d'alors.

Dans des monographies locales datant des Song et des Yuan, ce légume est mentionné à de nombreuses reprises. Dans le trente-sixième chapitre « Coutumes et production locales » (*fengtu men* 風土門) du *Jiading Chicheng zhi* 嘉定赤城志 (Monographie du Chicheng compilée à l'ère Jiading [1208-1224]), le *junda* figure au rang des « espèces de légumes produites localement » ; une note précise en outre que « si on en brûle la tige et que l'on fait passer de l'eau sur ces cendres on obtient de la soude, qui peut servir à laver le linge⁴² ». Dans le quatrième chapitre « Production locale » (*tuchan* 土產) du *Zhishun Zhenjiang zhi* 至順鎮江志 (Monographie du Zhenjiang compilée à l'ère Zhishun [1330-1333]), Yu Xilu 俞希魯, lettré qui a vécu sous les Yuan, écrit : « Le *junda* a un goût sucré, favorise les émissions nocturnes, et répond aussi au nom de « blette » » 味

41. *Nongsang jiyao* 農桑輯要 (Précis d'agriculture et de sériciculture), vol. 5, ministère de l'Agriculture 大司農司 (éditeur), Miao Qiyu 繆啟愉 (annotateur), in *Yuan ke 'nongsang jiyao' jiaoshi* 元刻農桑輯要校釋 (Précis d'agriculture et de sériciculture des Yuan : notes et explications), Beijing, Nongye chubanshe, 1988, p. 348.

42. *Jiading Chicheng zhi* 嘉定赤城志 (Monographie du Chicheng compilée à l'ère Jiading), édition phototypique, in *Song Yuan fangzhi congkan* 宋元方志叢刊 (Collection de monographies locales compilées sous les Song et les Yuan), vol. 7, Beijing, Zhonghua shuju, 1990, p. 7564, bas de page.

甘而滑，又名甜菜⁴³. Cela nous montre qu'après les Song du Sud, ce légume est encore plus cultivé qu'avant et que, dans les régions du Jiangsu et du Zhejiang, on a oublié son origine étrangère : il est considéré comme un produit local.

D'après Laufer, « betterave sucrière » se dit *čugundur* ou *čugonder* en persan moderne. Le *gundar* ou *gundur* du moyen-perse s'est donc transformé en *čugundur* ou *čugonder* en persan moderne⁴⁴. Si Laufer a raison, notre découverte d'un passage tiré du *Zaji shiyao yongzi* P. 3391 mentionnant le mot *zhujunda* est incroyable. Voici pourquoi :

Le moyen-perse est une des plus importantes langues iraniennes, qui appartiennent à la famille des langues indo-européennes ; elle disposait de son propre système d'écriture, le *pehlevi*, et servait de langue officielle sous l'empire sassanide. Parmi les sociétés perses présentes en Chine sous les Tang figuraient des associations œuvrant à l'enseignement de la langue *pehlevi* ; les Han qui croyaient au manichéisme ou au zoroastrisme avaient également été initiés à la langue et à l'écriture iraniennes⁴⁵. En 651, quand les Sassanides sont vaincus par les Arabes, la Perse subit une islamisation rapide. Le roi Péroz III et son fils se réfugient en Chine avec tout leur entourage, composé de nombreux membres de la cour, de la famille royale et de l'aristocratie. Sous les Tang, beaucoup de marchands perses vivaient en Chine ; l'implantation durable du roi Péroz et de sa suite a assuré à l'astronomie, à la science des calendriers et aux croyances religieuses perses

43. Yu Xilu 俞希魯 (compilateur), Yang Jiqing 楊積慶, Jia Xiuying 賈秀英 (annotateurs), *Zhishun Zhenjiang zhi* 至順鎮江志 (Monographie du Zhenjiang compilée à l'ère Zhishun), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1999, p. 143.

44. La première version de ce texte a été soumise au colloque international de littérature occidentale et d'Asie centrale (Zhongyang minzu daxue, Beijing, 23-25 novembre 2012). À cette occasion, Nicholas Sims-Williams (SOAS, université de Londres) a avancé que Laufer aurait pu inventer ce mot moyen-perse, qui ne figure d'après lui dans aucune autre inscription ni aucun texte moyen-perse ou sogdien.

45. Liu Yingsheng 劉迎勝, « Tang Yuan shidai Zhongguo de Yilang yuwen yu bosi yuwen jiaoyu » 唐元時代中國的伊朗語文與波斯語文教育 (Enseignement de la langue et de la littérature iraniennes et perses en Chine pendant les dynasties des Tang et des Yuan), *Xinjiang Daxue xuebao* 新疆大學學報 (Zhaxue shehui kexue ban 哲學社會科學版), vol. 19, n° 1, 1991, p. 18-20.

une influence considérable sur cette dynastie⁴⁶. Après le ix^e siècle, le califat arabe établit sa cour impériale dans le sud-est de la Perse; c'est ainsi qu'un des dialectes parlés par les tribus de la région du Fars, située au sud de la Perse, devient la langue officielle. Le moyen-perse s'écrit désormais en lettres arabes et assimile de nombreux termes arabes: le persan moderne est en train de naître⁴⁷. Il joue le rôle de *lingua franca* dans le monde musulman des ix^e et x^e siècles.

On ne connaît ni la date de la compilation ni celle de la copie du *Zaji shiyao yongzi*; cependant, au verso du manuscrit P. 3391, figure un texte intitulé « Dingyou nian zhengyue chungiu juxi zhuantie » 丁酉年正月春秋局席轉帖 (Circulaire d'invitation du premier mois de l'année *dingyou* pour les réunions organisées au printemps et en automne). D'après Hao Chunwen, l'année *dingyou* mentionnée ici correspond à l'an 937⁴⁸, comme nous l'avons appris dans les annales de l'armée Guiyi dans la région de Shazhou⁴⁹. La copie du *Zaji shiyao yongzi* qui figure au recto du P. 3391, n'a donc vraisemblablement pas pu être réalisée avant la fin du ix^e siècle. C'est à cette période que le persan moderne atteint sa maturité et qu'il devient une langue parlée par de très nombreux locuteurs. Au cours de la première moitié du x^e siècle, la dynastie des Samanides en Asie centrale, au sommet de sa puissance, jouit d'une renommée sans précédent; de nombreux liens l'unissent à la région nord-ouest de la Chine, tissés par l'action de missionnaires, de diplomates ainsi que par des mariages⁵⁰. Il y a peu de chance que la copie ait été réalisée après cette époque-là.

46. Rong Xinjiang 榮新江, « Yi ge rushi Tangchao de boshi jingjiao jiazu » 一個入仕唐朝的波斯景教家族 (Un clan perse nestorien servant à la cour des Tang), *Zhongguo Zhongguo yu wailai wenming* 中古中國與外來文明 (La Chine médiévale et les civilisations étrangères), Beijing, Sanlian shudian, 2001, p. 238-257.

47. Frye R. N. ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 1-56.

48. Ning Ke 寧可, Hao Chunwen 郝春文, éd., *Dunhuang sheyi wenshu jijiao* 敦煌社邑文書輯校 (Édition critique des documents concernant les associations à Dunhuang), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1997, p. 148.

49. Rong Xinjiang 榮新江, Yu Xin 余欣, *Shazhou Guiyijun chaoye xi nianlu* 沙州歸義軍朝野繫年錄 (Annales de l'armée Guiyi dans la région de Shazhou), à paraître.

50. Xu Xuya 許序雅, *Zhongya Saman wangchao shi yanjiu* 中亞薩曼王朝史研究 (Étude sur l'histoire de la dynastie des Samanides en Asie centrale), Guiyang, Guizhou renmin chubanshe, 2000, p. 107-111.

Si la première syllabe de *čugundur* ou *čugonder* est voisée, on obtient le *zhujunda* du chinois médiéval. Si Laufer ne s'est pas trompé en formulant son hypothèse, ce document atteste une étape importante de la transition entre moyen-perse et persan moderne; le vocabulaire du persan moderne a été introduit très rapidement en Chine, ce que prouvent certains manuscrits de Dunhuang.

Cette théorie est véritablement passionnante; pourtant, on découvre à la lecture de documents postérieurs que, loin qu'il s'agisse d'une évolution linguistique, il se pourrait qu'on ne parle pas du même légume...

Les matières médicales chinoises ne renseignent pas précisément sur les techniques utilisées pour la fabrication des médicaments; c'est dans le célèbre ouvrage de médecine arabe *Huihui yaofang* 回回藥方 (Prescriptions de l'ethnie Hui) que nous avons découvert une piste intéressante. Il y est en effet fait mention d'un « jus de feuilles de *junda'er* ». Song Xian 宋峴 remarque que le mot arabe retranscrit *junda'er* en chinois est la translittération du mot persan *chondar* qui veut dire betterave (et peut d'ailleurs également se dire *choghodar*⁵¹). Alors que Song Xian ne fait pas la distinction entre *junda'er* et *chujunda'er*, l'auteur du *Huihui yaofang*, lui, l'effectue: en écrivant « jus de feuilles de *junda'er* », il laisse entendre que *junda* et blette sont sans nul doute possible une seule et même chose puisque le jus est préparé à base de feuilles et non de racines charnues. D'après Song Xian, en médecine chinoise traditionnelle, on prescrivait généralement des soupes; la médecine perse introduit de nouvelles formes galéniques, dont les jus⁵². Une grande partie des exemples que l'on connaît consistent cependant en des jus à base de racines d'herbes médicinales, auxquels aurait pu être ajouté le jus de feuilles de légumes. Nous ne savons toujours pas si *junda* et blette sont un seul et même légume; dans la *Xinxiu Bencao* 新修本草 (Nouvelle édition des *materia medica*), on peut pourtant lire: « Faire immédiatement boire du jus de blette aux individus venant d'attraper une maladie

51. Song Xian 宋峴, '*Huihui yaofang'kaoshi* 回回醫方考釋 (Commentaires sur l'ouvrage « Prescriptions de l'ethnie Hui »), Beijing, Zhonghua shuju, 2000, p. 177.

52. Song Xian 宋峴, *Gudai Bosi yixue yu Zhongguo* 古代波斯醫學與中國 (La médecine en Perse antique et la Chine), Beijing, Jingji ribao chubanshe, 2001, p. 177.

épidémique saisonnière et la guérison ne se fera pas attendre » (cette phrase est tirée du *Mingyi bielu*). Le *Bencao shiyi* et le *Shiliao bencao* mentionnent des traitements par voie orale, mais également des traitements en application externe et des comprimés à sucer (obtenus par décoction de jus). On retrouve dans le *Daguan bencao* 大觀本草 (*Materia medica* compilés à l'ère Daguan [1107-1110]) une citation de l'herbier de Chen Cangqi 陳藏器: « la consommation de jus de blette permet de guérir fièvre et dysenterie, d'arrêter les saignements et de favoriser la croissance musculaire. Chez les hommes et les animaux, appliquer de la pulpe de blette écrasée sur des blessures en accélère la cicatrisation. » 恭菜，搗絞汁服之，主冷熱痢，又止血生肌。人及禽兽有伤折，傅之立愈 ainsi que de Meng Shen 孟詵: « Le jus de blette permet de guérir des maladies épidémiques saisonnières. Pour faire tomber la fièvre des enfants, blanchir les blettes, les broyer afin d'en extraire le jus et donner celui-ci à faire en gargarismes. » 恭菜，又，搗汁與時疾人服，差。子，煮半生，搗取汁，含，治小儿熱⁵³. Il est donc difficile de savoir si les jus sont bien une nouvelle forme de prescription introduite par les Perses.

Dans le troisième chapitre du *Yinshan zhengyao*, on peut lire: « Le *junda* a un goût sucré, est de nature froide, n'est pas toxique, favorise la circulation des énergies, calme les maux de têtes, a une action bénéfique sur les organes. » 菰蓬，味甘，寒，無毒，調中下氣，去頭風，利五臟; la gravure illustrant cette description figure un légume à feuilles. La page suivante décrit le *chujunda'er* 出菰蓬兒: « sucré, d'action douce, non toxique. Il favorise une bonne circulation du sang et des énergies et aide au relâchement du diaphragme. » 味甘，平，無毒，通經脈，下氣，開胸膈; une ligne de petits caractères précise qu'il s'agit de la racine du *junda*, ce qu'illustre l'image adjacente qui reproduit une racine charnue⁵⁴. L'auteur du *Yinshan zhengyao* se sert de cette même méthode dissociative dans le cas du navet: il présente d'abord ce dernier, puis un légume appelé *shajimu'er*, en précisant en note qu'il s'agit de la

53. Tang Shenwei 唐慎微 (auteur), Ai Sheng 艾晟 (réviseur), Shang Zhijun 尚志鈞 (annotateur), *Daguan Bencao* 大觀本草 (*Materia medica* compilés à l'ère Daguan), Hefei, Anhui kexue jishu chubanshe, 2002, p. 790.

54. Hu Sihui 忽思慧, *Yinshan zhengyao* 飲膳正要 (Principes de l'alimentation saine), vol. 3, édition royale de la 7^e année du règne Jingtai 景泰 (1456), p. 50-53.

racine du navet. Le premier dessin montre les feuilles du légume et le deuxième, en couleurs, sa racine. Shang Yanbin 尚衍斌 n'est pas le seul à estimer que, sous les Yuan et les Ming, les savants savaient pertinemment que *junda* et betterave n'étaient qu'un seul et même légume, que la betterave sucrière était le *chujunda'er* de Hu Sihui 忽思慧, et que les feuilles tendres de la betterave sucrière, appelées *jundacai*, pouvaient être consommées comme légume⁵⁵. Cette théorie selon laquelle différents noms désignent différentes parties d'un même légume ne fait aucun cas de la distinction entre blette et betterave; elle ne nous semble pas appropriée. D'après Ye Jingyuan 葉靜淵, « les Mongols avaient l'habitude de donner un nom aux racines de ce qu'ils considéraient comme légumes »; il en déduit que « la betterave est peut-être cultivée en Chine depuis la période des Six Dynasties, à moins qu'elle ne soit le produit de l'amélioration de la blette, introduite plus tôt sur le sol chinois et longtemps cultivée dans la région nord-ouest; cela expliquerait pourquoi les Mongols l'appellent *junda'er*, « racine du *junda* » en chinois⁵⁶ ». Huang Shijian 黃時鑒 précise pour sa part que, sous les Yuan, le persan était une des langues étudiées et en usage à la cour, en plus d'être la *lingua franca* de l'époque⁵⁷. Des mots persans sont présents dans beaucoup de manuscrits chinois de cette période; *junda* serait un exemple parmi tant d'autres⁵⁸. Aussi Ye Jingyuan a-t-il raison quand il explique que la langue mongole opère une distinction très précise entre le nom des légumes consommés pour leurs feuilles et

55. Hu Sihui 忽思慧 (auteur), Shang Yanbin 尚衍斌, Sun Lihui 孫立慧, Lin Huan 林歡 (annotateurs), *Yinshan zhengyao zhushi* 飲膳正要注釋 (Commentaires sur les Principes de l'alimentation saine), Beijing, Zhongyang minzu daxue chubanshe, 2009, p. 323.

56. Ye Jingyuan 葉靜淵, « Woguo gencai lei zaipai shi lue, xu » 我國根菜類栽培史略 (續) (Histoire de la culture des légumes-racines en Chine, suite), *Gujin nongye* 古今農業, n° 4, 1995, p. 55. Le titre initial comportait le caractère *lai* 菜 au lieu de *cai* 菜.

57. Huang Shijian 黃時鑒, « Bosiyu zai Yuandai Zhongguo » 波斯語在元代中國 (Le perse dans la Chine des Yuan), in *Dongxi jiaoliu shi lungao* 東西交流史論稿 (Essai sur l'histoire des relations Orient-Occident), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1998, p. 172-184.

58. Huang Shijian 黃時鑒, « Xiandai hanyu zhong de Yilang jieci chutan – jian cong yi he cemian kan Zhongguo wenhua xinli » 現代漢語中的伊朗借詞初探—兼從一個側面看中國文化心理 (Étude préparatoire sur les mots empruntés à l'Iran dans le chinois moderne – pour une observation de biais de la psychologie de la culture chinoise), in *Dongxi jiaoliu shi lungao*, p. 185-199.

celui des légumes consommés pour leurs racines. Pourtant, cette distinction n'a rien à voir avec la langue mongole, elle tire son origine du persan, qui reproduit d'ailleurs là un trait de la langue arabe. Ses conjectures quant à une possible amélioration de la blette, dans la mesure où elles reposent sur cette affirmation-là, sont donc difficiles à vérifier.

Pour en avoir le cœur net, nous nous sommes tournés vers le professeur Borjigidai Uyunbilig 烏雲畢力格 : pour lui, le mot mongol a vraisemblablement été influencé par le persan. Si on écrit le mot *chujunda'er* en mongol, sa première syllabe n'est pas accentuée, on obtient donc *čügüntar* ; si cette même syllabe est voisée, on obtient *jügüntar*, qui correspond exactement à *zhujunda* tel que prononcé en Chine centrale⁵⁹.

Nous avons trouvé d'autres exemples de voissements survenus sous les Yuan. Le *Chanlin leiju* 禪林類聚 (Encyclopédie du Chan) compilé par les moines bouddhiques Daotai 道泰 et Zhijing 智鏡 est une encyclopédie du bouddhisme Chan : elle reprend les enseignements et les biographies d'éminents moines Chan présentés dans les recueils des paroles des maîtres Chan, ainsi que dans les annales de transmission de la lampe de l'école Chan. Le dix-huitième chapitre traite de l'alimentation dans les temples : dans la section « légumes » est posée la question : « Que mange-t-on comme légume aujourd'hui ? Des épinards ou du *zhujunda* sautés ? » 今日喫甚菜？自炒菠棱、著蓰蓬⁶⁰. Les caractères utilisés pour écrire le mot *zhujunda* ne sont pas les mêmes que celui utilisé dans le *Zaji shiyao yongzi* de P.3391, ce qui confirme qu'il s'agit d'une translittération dont la graphie a évolué au fil des époques. Le *Chanlin leiju* fut publié pour la première fois en 1307 (onzième année de l'ère Dade) à Yangzhou⁶¹, alors que le *Yinshan zhengyao* fut présenté à l'empereur

59. Les idées développées ici sont la mise en forme de notes et de souvenirs liés à la rencontre organisée par l'Institut japonais de recherche sur l'humanité et la nature, le 21 mars 2009, entre le professeur Borjigidai Uyunbilig 烏雲畢力格 et nous-même. Nous sommes seul responsable en cas d'erreur ou d'approximation.

60. Daotai 道泰, Zhijing 智鏡, *Chanlin leiju* 禪林類聚 (Encyclopédie du Chan), 3^e année de l'ère Yanbao 延寶 (1675), édition ponctuée avec postscript, p. 50.

61. Il n'en existe aucune trace ni dans la liste des livres chinois rares ni dans celle des ouvrages publiés sous les Yuan. La nouvelle édition en fac-similé qu'est censée publier la

en 1330 (troisième année de l'ère Tianli); les dates de publication de ces deux ouvrages sont donc singulièrement proches. Le premier parle de *zhujunda* et le second de *chujunda'er*: au sein d'une même époque, deux prononciations peuvent donc coexister, comme ici où la première syllabe est soit non accentuée soit voisée. Il convient de souligner un autre point: sous les Yuan, la culture du *zhujunda* était très répandue dans les monastères Chan, on consommait ce légume autant que l'épinard et une des façons les plus courantes de l'accommoder était de le faire sauter.

Les objets et idées originaires d'Iran qui ont été introduits en Chine

Au vu des différents points abordés ci-dessus, nous pouvons aboutir à la conclusion suivante: l'introduction en Chine de la blette et de la betterave s'est vraisemblablement faite par la Perse. La première aurait été introduite sous les Sassanides, et les différents noms sous lesquelles elle a été désignée en Chine — *junda* ou, sous l'influence du sanskrit, *huntuo* — sont probablement tirés du moyen-perse. La betterave aurait quant à elle fait son apparition en Chine au moment de l'invasion arabe de l'Iran et de son islamisation subséquente; son nom, *zhujunda*, viendrait donc du persan moderne et aurait commencé à être utilisé en Chine au début du x^e siècle, ce qui peut tenir au fait que la dynastie des Samanides connaît à cette époque une période de prospérité qui se traduit par de nombreux échanges avec la Chine. Les objets et idées originaires d'Iran qui ont été introduits en Chine ainsi que les termes utilisés pour les désigner ont contribué à enrichir la civilisation médiévale chinoise.

National Library of China Press n'est pas encore parue. Se reporter à Liu Yucai 劉玉才, « *Chanlin leiju* de banben yuanliu yu yuankanben de jiazhi – yingyin yuankanben chanlin leiju qianyan » 禪林類聚的版本源流與元刊本的價值—影印元刊本禪林類聚前言 (Les origines de l'édition de l'Encyclopédie du Chan et la valeur des ouvrages publiés sous les Yuan – préface à l'édition en fac-similé de l'Encyclopédie du Chan), *Banben muluxue yanjiu* 版本目錄學研究 (Étude bibliographique des éditions), vol. 3, Beijing, Guojia tushuguan chubanshe, 2011, p. 245-252.

Remarques supplémentaires : partir en quête des bribes de mots et d'objets laissés en Chine médiévale par des civilisations étrangères

C'est faire preuve de grande ambition que de vouloir redessiner le panorama de l'histoire naturelle en Chine médiévale ; pourtant, nous avons essayé de ne pas nous enfermer dans un cadre théorique peu réaliste et nous sommes bien gardés de traiter l'intégralité des connaissances et traditions de l'époque. Notre objectif était plutôt de nous faire une idée de ce qu'était alors cette discipline par l'étude d'un cas pratique. Peu d'études croisant les angles de l'histoire naturelle et de la linguistique ont à ce jour été menées sur les origines d'un légume et de son nom. Notre étude rentre parfaitement dans le cadre de l'histoire naturelle et de l'histoire des sociétés et des connaissances de la Chine médiévale ; en outre, il s'agit d'un sujet académique offrant de nombreuses perspectives.

De notre point de vue, les chercheurs en histoire naturelle doivent s'intéresser en priorité aux facteurs fondamentaux situés à l'origine de la structure du système de connaissances existant dans la Chine traditionnelle. L'histoire naturelle doit être une discipline combinant connaissances générales, paradigmes et appréhension des choses et des relations des hommes aux choses. Pour nos ancêtres, l'histoire naturelle était une science de l'observation : grâce à elle, ils ont appris à connaître le monde dans lequel ils vivaient, à comprendre le « moi » par rapport à « l'autre », à faire face aux risques, voire à s'intéresser aux différents types de croyances et de sentiments. Ils ont ainsi laissé des traces écrites de la conception qu'ils se faisaient de l'univers, de la nature ou de la vie. L'étude d'un cas pratique ne doit donc pas se focaliser sur la description encyclopédique de l'objet en question : elle doit élargir son approche aux échanges entre les cultures orientales et occidentales et aux pratiques religieuses ; elle doit viser à établir des paradigmes de recherche pluridimensionnels ; elle doit chercher le sens de l'objet pour la société et la culture en question ainsi que les traces dignes d'intérêt qu'il a pu laisser dans les interactions entre différentes

civilisations. En aucun cas un seul/même paradigme ne doit servir à l'étude de différents objets⁶².

Dans cette étude portant sur le *zhujunda*, nous n'avons pas voulu battre en brèche les théories traditionnelles avancées par la recherche en histoire agricole, en histoire culturelle et culinaire ou en histoire culturelle des objets, qui sont actuellement des disciplines à la mode. Nous n'avons pas non plus voulu fonder notre étude sur la seule observation des échanges entre Orient et Occident ; au contraire, nous sommes partis d'un nouveau concept, celui d'une histoire naturelle au sens large, pour réfléchir à des questions concrètes. On ne saurait concevoir d'objectifs plus différents. Nous tenons à souligner que nous n'avons pas cherché à étudier une chose, mais que nous nous sommes servis d'une chose afin de nous interroger sur son sens pour une société et une culture donnée, et afin de trouver les traces qu'elle a laissées dans les interactions entre différentes civilisations⁶³. Bien sûr, dans la mesure où la région d'origine du *zhujunda*, son nom, ses caractéristiques sont concernés, il nous a fallu vérifier ces différentes données, mais il ne s'agit pas là du cœur du problème, loin s'en faut. Nous sommes partis à la recherche des traces encore visibles laissées par le *zhujunda* dans l'histoire des civilisations orientale et occidentale. Nous avons procédé à une analyse phonologique, un type d'analyse que connaît bien la recherche en histoire des relations entre la Chine et le monde extérieur ; pourtant, là encore, notre objectif n'était ni le progrès de la linguistique historique, ni la confirmation que les informations sur cet objet étaient véridiques. Nous avons en tête d'obéir au but fixé par une étude des manuscrits de Dunhuang placée sous l'angle de l'histoire naturelle et de mettre en confrontation différents documents historiques, ce que

62. Cf. Yu Xin 余欣, *Zhongguo yixiang: xieben shidai de xueshu, xinyang yu shehui* 中古異相：寫本時代的學術、信仰與社會 (Signes extraordinaires en Chine médiévale : érudition, croyance et société à l'époque des manuscrits), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2011, p. 1-26, 189-247.

63. *Tang shi* 糖史 (L'histoire du sucre) de Ji Xianlin 季羨林, in *Ji Xianlin wenji* 季羨林文集 (Recueil des œuvres de Ji Xianlin), livres 9 et 10, Nanchang, Jiangxi jiaoyu chubanshe, 1998, nous a fait prendre conscience que des objets en apparence insignifiants pouvaient être les témoins d'échanges complexes et riches entre des civilisations. L'œuvre de Ji Xianlin est une source d'inspiration à bien des égards.

nous avons réussi à mettre en œuvre par l'entremise d'une valeur intermédiaire solide, efficace et pertinente.

L'origine et la diffusion des objets datant d'avant l'époque des grandes découvertes, ainsi que leur influence sur l'histoire des civilisations, est un sujet passionnant. L'article « Biological Evidences for Pre-Columbian Transoceanic Voyage » constitue une étude remarquable dans ce domaine pendant les dernières années : en s'appuyant sur de nombreux documents et découvertes archéologiques, l'auteur démontre que les premiers contacts entre l'Ancien et le Nouveau Continent eurent lieu bien avant le ^{xv}^e siècle. En effet, de nombreux objets que l'on pensait avoir été introduits en Europe après la découverte des Amériques ont été retrouvés sur des sites archéologiques ou dans des documents chinois, indiens et égyptiens antérieurs au ^{iv}^e siècle⁶⁴. Dans notre étude sur le *zhujunda*, plutôt que nous intéresser à l'histoire des échanges culturels et matériels entre la Chine médiévale et une région précise (qu'il s'agisse de l'Asie centrale, de l'Asie du Sud ou de ce qu'on appelle le « monde extrême-oriental »), nous avons choisi comme approche les échanges entre civilisations orientale et occidentale. Cela doit pour nous être la structure méthodologique de base en histoire naturelle moderne.

Dans l'Étude sur la langue *jushide*, ouvrage des professeurs Rong Xinjiang et Duan Qing, on apprend que ce que les milieux universitaires internationaux appellent depuis toujours « dialecte Tumshuq » devrait en fait s'appeler *jushide*⁶⁵. Ce texte peut sem-

64. Sorenson John L., Johannessen Carl L., « Biological Evidences for Pre-Columbian Transoceanic Voyage », Victor H. Mair, éd., 2006, *Contact and Exchange in the Ancient World*, Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 238-298. Pour une présentation de cet ouvrage, voir Xu Wenkan 徐文堪, « Gudai shijie de wenhua lianxi he jiaoliu – san ben zhongying wenlun zhu duhou » 古代世界的文化聯繫和交流—三本中英文論著讀後 (Relations et échanges culturels dans le monde de l'antiquité – réflexions après lecture de trois textes sino-anglais), *Chuantong zhongguo yanjiu jikan* 傳統中國研究集刊 (Recueil d'articles sur la Chine traditionnelle), n° 1, Shanghai renmin chubanshe, 2006, p. 107-109. Cet ouvrage a énormément contribué à la recherche en histoire des échanges dans l'antiquité, même si, comme l'a d'ailleurs signalé une critique, les échanges n'ont pas nécessairement été réalisés par voie maritime, ce que sous-entend le titre. Peter C. Perdue est l'auteur de cette critique, *Journal of Chinese Studies*, n° 47, 2007, p. 520-521.

65. Rong Xinjiang 榮新江, Duan Qing 段晴, « *Jushideyu kao* » 據史德語考 (Étude sur la langue *jushide*), *Zhongya xuekan* 中亞學刊, n° 5, Wulumuqi, Xinjiang renmin chubanshe, 2000, p. 9-21.

bler avoir pour seule ambition la rectification d'un nom; en réalité, il a eu une portée considérable sur la sphère chinoise des études iraniennes. Pour nous, toute avancée, qu'elle soit de taille ou pas, survenant dans une discipline donnée laisse forcément sa marque dans l'histoire des disciplines. De ce fait, il ne serait pas inintéressant de partir en quête des bribes de mots et d'objets laissés en Chine médiévale par des civilisations étrangères.

Références bibliographiques

Liste des anonymes :

Sans nom d'auteur, en anglais, *A Soup for the Qan: Chinese Dietary Medicine of the Mongol Era as Seen in Hu Szu-Hui's Yin-shan Cheng-Yao*. Introduction, traduction, commentaires et texte chinois par Paul D. Buell et Eugene N. Anderson, London and New York, Kegan Paul International, 2000.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Daozang yuanliu xukao* 道藏源流續考 (Suite de l'étude sur les origines du Canon taoïste), Taipei, Ming wen shuju, 1983.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Jiading Chicheng zhi* 嘉定赤城志 (Monographie du Chicheng compilée à l'ère Jiading), édition phototypique, in *Song Yuan fangzhi congkan* 宋元方志叢刊 (Collection de monographies locales compilées sous les Song et les Yuan), vol. 7, Beijing, Zhonghua shuju, 1990.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Nongsang jiyao* 農桑輯要 (Précis d'agriculture et de sériciculture), vol. 5, ministère de l'Agriculture 大司農司 (éditeur), Miao Qiyu 繆啟愉 (annotateur), in *Yuan ke 'nongsang jiyao' jiaoshi* 元刻農桑輯要校釋 (Précis d'agriculture et de sériciculture des Yuan : notes et explications), Beijing, Nongye chubanshe, 1988.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Songben Yupian* 宋本玉篇 (Chapitres de jade des Song), Beijing, Zhongguo shudian, 1983.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Tang shi* 糖史 (L'histoire du sucre) de Ji Xianlin 季羨林, in *Ji Xianlin wenji* 季羨林文集 (Recueil des œuvres de Ji Xianlin), livres 9 et 10, Nanchang, Jiangxi jiaoyu chubanshe, 1998.

Liste par auteur :

Chen Cangqi 陳藏器 (auteur), Shang Zhijun 尚志鈞 (annotateur), *Bencao shiyi* 本草拾遺 (Complément aux *materia medica*), Hefei, Anhui kexuejishu chubanshe, 2002.

- Chen Guofu 陳國符, *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考 (Étude sur les origines du Canon taoïste), Beijing, Zhonghua shuju, 1963.
- Du Huan 杜環 (auteur), Zhang Yichun 張一純 (annotateur), *Jingxing ji jianzhu* 經行記箋注 (Notes sur les Carnets de voyage), Beijing, Zhonghua shuju, 2000.
- Duan Chengshi 段成式 (auteur), Fang Nansheng 方南生 (éditeur), *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang), Beijing, Zhonghua shuju, 1981.
- Duan Chengshi 段成式 (auteur), Imamura Yoshio 今村与志雄 (traducteur et annotateur), *Yuyo zasso* 酉陽雜俎, vol. 3, Tokyo, Heibonsha, 1981.
- E.H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand, A Study in T'ang Exotics*, Berkeley, University of California Press, 1963.
- Feng Yuhuan 豐裕涇, dir., *Gongyuanqian woguo shiyong shucaide zhonglei tantao* 公元前我國食用蔬菜的種類探討 (Étude sur les variétés de légumes consommées en Chine avant l'ère commune), Beijing, Nongye chubanshe, 1960.
- Frye R. N. ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Gao Mingqian 高明乾, dir., *Zhiwu guhanming tu kao* 植物古漢名圖考 (Étude sur les noms des plantes en chinois ancien), Zhengzhou, Daxiang chubanshe, 2006.
- Gao Qi'an 高啟安, *Tang Wudai Dunhuang yinshi wenhua yanjiu* 唐五代敦煌飲食文化研究 (Étude sur la culture gastronomique de Dunhuang pendant la dynastie des Tang et la période des Cinq Dynasties), Beijing, Minzu chubanshe, 2004.
- Gao Qi'an 高啟安, *Tang Wudai Dunhuang yinshi wenhua yanjiu*.
- Hu Sihui 忽思慧 (auteur), Shang Yanbin 尚衍斌, Sun Lihui 孫立慧, Lin Huan 林歡 (annotateurs), *Yinshan zhengyao zhushi* 飲膳正要注釋 (Commentaires sur les Principes de l'alimentation saine), Beijing, Zhongyang minzu daxue chubanshe, 2009.
- Huang Jingui 黃金貴, dir., *Jiewu shiming* 解物釋名 (Explications des choses et des noms), Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 2008.

- Huang Shijian 黃時鑒, « Bosiyu zai Yuandai Zhongguo » 波斯語在元代中國 (Le perse dans la Chine des Yuan), in *Dongxi jiaoliu shi lungao* 東西交流史論稿 (Essai sur l'histoire des relations Orient-Occident), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1998.
- Huang Zheng 黃徵, « Dunhuang yuanwen *Er lang wei jikao* » 敦煌願文〈兒郎偉〉輯考 (Étude sur le *Er lang wei* du recueil de vœux de Dunhuang), *Jiuzhou xuekan* 九州學刊, livre V, n° 4, 1993.
- Huang Zheng 黃徵, Wu Wei 吳偉 (révision), *Dunhuang yuanwen ji* 敦煌願文集 (Recueil de vœux de Dunhuang), Changsha, Yuelu shushe, 1995.
- Huilin 慧琳, *Yiqiejing yinyi* 一切經音義 (Son et sens du *Tripitaka*), *Zheng xu yiqiejing yinyi* 正續一切經音義 (Son et sens du *Tripitaka*, suite), 1986.
- Jia Ming 賈銘, *Yinshi xuzhi* 飲食須知 (Connaissances élémentaires en matière d'alimentation), vol. 3, photocopie, Taipei, Guangwen shuju, 1969.
- Laufer Berthold, *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran, with Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products*, Chicago, Field Museum of Natural History, 1919.
- Li Shizhen 李時珍, *Bencao gangmu* 本草綱目 (Compendium de *materia medica*), édition annotée, Beijing, Renmin weisheng chubanshe, 1982.
- Liu Yingsheng 劉迎勝, « Tang Yuan shidai Zhongguo de Yilang yuwen yu bosi yuwen jiaoyu » 唐元時代中國的伊朗語文與波斯語文教育 (Enseignement de la langue et de la littérature iraniennes et perses en Chine pendant les dynasties des Tang et des Yuan), *Xinjiang Daxue xuebao* 新疆大學學報 (Zhaxue shehui kexue ban 哲學社會科學版), vol. 19, n° 1, 1991.
- Liu Yucai 劉玉才, « Chanlin leiju de banben yuanliu yu yuankanben de jiazhi – yingyin yuankanben chanlin leiju qianyan » 禪林類聚的版本源流與元刊本的價值—影印元刊本禪林類聚前言 (Les origines de l'édition de l'Encyclopédie du Chan et la valeur des ouvrages publiés sous les Yuan – préface à l'édition en fac-similé de l'Encyclopédie du Chan), *Banben muluxue yanjiu* 版本目錄學

- 研究 (Étude bibliographique des éditions), vol. 3, Beijing, Guojia tushuguan chubanshe, 2011.
- Liu Zenggüi 劉增貴, « Juyan Hanjian suojian Handai bianjing yinshi shenghuo » 居延漢簡所見漢代邊境飲食生活 (Étude des livres sur lamelles de bambou de Juyan traitant des traditions gastronomiques aux frontières de l'Empire sous la dynastie des Han), *Gujin lunheng* 古今論衡, n° 3, 1999.
- Ning Ke 寧可, Hao Chunwen 郝春文, éd., *Dunhuang sheyi wen-shu jijiao* 敦煌社邑文書輯校 (Édition critique des documents concernant les associations à Dunhuang), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1997.
- Ren Jiyu 任繼愈, dir., *Daozang tiyao* 道藏提要 (Notices bibliographiques du *Canon taoïste*), Beijing, Zhongguo shehuikexue chubanshe, 1991.
- Rong Xinjiang 榮新江, « Yi ge rushi Tangchao de bosi jingjiao jiazu » 一個入仕唐朝的波斯景教家族 (Un clan perse nestorien servant à la cour des Tang), *Zhonggu Zhongguo yu wailai wenming* 中古中國與外來文明 (La Chine médiévale et les civilisations étrangères), Beijing, Sanlian shudian, 2001.
- Rong Xinjiang 榮新江, Duan Qing 段晴, « Jushideyu kao » 據史德語考 (Étude sur la langue jushide), *Zhongya xuekan* 中亞學刊, n° 5, Wulumuqi, Xinjiang renmin chubanshe, 2000.
- Rong Xinjiang 榮新江, Yu Xin 余欣, *Shazhou Guiyijun chaoye xianlu* 沙州歸義軍朝野繫年錄 (Annales de l'armée Guiyi dans la région de Shazhou), à paraître.
- S. J. Kays, *Cultivated Vegetables of the World: A Multilingual Onomasticon*, Wageningen, Wageningen Academic Publishers, 2011.
- Shang Zhijun 尚志鈞, *Tang xinxiu bencao* 唐新修本草 (Nouvelle édition des Tang des materia medica) [éd. Corrigée], Hefei, Anhui kexuejishu chubanshe, 1981.
- Song Xian 宋峴, *Huihuiyaofang'kaoshi* 回回醫方考釋 (Commentaires sur l'ouvrage « Prescriptions de l'ethnie Hui »), Beijing, Zhonghua shuju, 2000.

- Song Xian 宋峴, *Gudai Bosi yixue yu Zhongguo* 古代波斯醫學與中國 (La médecine en Perse antique et la Chine), Beijing, Jingji ribao chubanshe, 2001.
- Sorenson John L., Johannessen Carl L., « Biological Evidences for Pre-Columbian Transoceanic Voyage », Victor H. Mair, éd., *Contact and Exchange in the Ancient World*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006.
- Tang Shenwei 唐慎微 (auteur), Ai Sheng 艾晟 (réviseur), Shang Zhijun 尚志鈞 (annotateur), *Daguan Bencao* 大觀本草 (*Materia medica* compilés à l'ère Daguan), Hefei, Anhui kexue jishu chubanshe, 2002.
- The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (Daozang tongkao 道藏通考)*, édité par Kristofer Schipper et Franciscus Verellen. Chicago, University of Chicago Press, vol. 2, 2004.
- Wang Chunhang 王淳航, Li Tianshi 李天石, « Lun Liuchao shiqi de shucai zhongzhi yu liuzhuan » 論六朝時期的蔬菜種植與流傳 (La culture et la circulation des légumes pendant la période des Six Dynasties) *Nanjing Shida xuebao (Shehui kexue ban)* 南京師大學報 (社會科學版), n° 5, 2011.
- Wang Chunhang, Li Tianshi, « Lun Liuchao shiqi de shucai zhongzhi yu liuzhuan ».
- Wu Qijun 吳其濬, *Zhiwu mingshi tu kao* 植物名實圖考 (Étude illustrée sur les noms et les caractéristiques des plantes), Beijing, Shangwu yinshuguan, 1957.
- Xu Shen 許慎 (auteur), Duan Yuzai 段玉裁 (comment.), *Shuowen jiezi zhu* 說文解字注 (Notes sur le Dictionnaire d'explication et d'analyse des caractères), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1988.
- Xu Wenkan 徐文堪, « Gudai shijie de wenhua lianxi he jiaoliu – san ben zhongying wenlun zhu duhou » 古代世界的文化聯繫和交流—三本中英文論著讀後 (Relations et échanges culturels dans le monde de l'antiquité – réflexions après lecture de trois textes sino-anglais), *Chuantong zhongguo yanjiu jikan* 傳統中國研究集刊 (Recueil d'articles sur la Chine traditionnelle), n° 1, Shanghai renmin chubanshe, 2006.

- Xu Xuya 許序雅, *Zhongya Saman wangchao shi yanjiu* 中亞薩曼王朝史研究 (Étude sur l'histoire de la dynastie des Samanides en Asie centrale), Guiyang, Guizhou renmin chubanshe, 2000.
- Xuanzang 玄奘, Bianji 辨機 (auteurs), Ji Xianlin 季羨林 (annotateur), *Da Tang Xiyu ji jiaozhu* 大唐西域記校注 (Notes sur les Mémoires sur les contrées de l'Ouest des grands Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- Ye Jingyuan 叶静渊, « Woguo gencai lei zaipai shi lue, xu » 我國根菜類栽培史略 (續) (Histoire de la culture des légumes-racines en Chine, suite), *Gujin nongye* 古今農業, n° 4, 1995.
- Yu Xilu 俞希魯 (compilateur), Yang Jiqing 楊積慶, Jia Xiuying 賈秀英 (annotateurs), *Zhishun Zhenjiang zhi* 至順鎮江志 (Monographie du Zhenjiang compilée à l'ère Zhishun), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1999.
- Yu Xin 余欣, « Yuancai guogua zhumiliang: Dunhuang shucaibowuzhi » 園菜菓瓜助米糧: 敦煌蔬菜博物志 (Légumes, fruits, courges et céréales: une histoire naturelle des légumes de Dunhuang), *Dunhuang xue jikan* 敦煌學輯刊, n° 11, 2013.
- Yu Xin 余欣, *Zhonggu yixiang: xieben shidai de xueshu, xinyang yu shehui* 中古異相: 寫本時代的學術、信仰與社會 (Signes extraordinaires en Chine médiévale: érudition, croyance et société à l'époque des manuscrits), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2011.
- Zhang Jiyu 張繼禹, dir., *Zhonghua dao zang* 中華道藏 (Le Canon taoïste de la Chine), vol. 18, Beijing, Huaxia chubanshe, 2004.
- Zhang Pingzhen 張平真, « Caiyong tiancai mingcheng kao » 菜用恭菜名稱考 (Étude sur les noms de la blette), *Zhongguo shucaibowuzhi* 中國蔬菜, n° 5, 1992.
- Zhang Xiancheng 張顯成, *Jianbo yao ming yanjiu* 簡帛藥名研究 (Étude sur les noms de médicaments figurant sur des livres sur bois et sur soie), Chongqing, Xi'nan shifan daxue chubanshe, 1997.
- Zhang Yongquan 張涌泉, *Dunhuang jingbu wenxian heji* 敦煌經部文獻合集 (Recueil des classiques confucéens de Dunhuang), tome VIII, « Xiaoxue leizishu zhi shu » 小學類字書之屬 (Chapitre sur

- les encyclopédies utilisées en primaire), Beijing, Zhonghua shuju, 2006.
- Zhang Zexian 張澤咸, « Weijin Nanbeichao shiqi de shucai » 魏晉南北朝時期的蔬菜 (Les légumes pendant la période des Six Dynasties), *Wenshi* 文史, vol. 44, 1998.
- Zhang Zexian 張澤咸, « Weijin Nanbeichao shiqi de shucai » 魏晉南北朝時期的蔬菜 (Les légumes pendant la période des Six Dynasties), *Wenshi* 文史, n° 44, 1998.
- Zhao Zhijun 趙志軍, *Zhiwu kaoguxue: lilun, fangfa he shijian* 植物考古學：理論、方法和實踐 (Archéologie des plantes: théorie, méthodes et pratique), Beijing, Kexue chubanshe, 2010.
- Zheng Binglin 鄭炳林, « Wan Tang Wudai Dunhuang yuanyou jingji yanjiu » 晚唐五代敦煌園圃經濟研究 [Étude sur l'économie des jardins de Dunhuang à la fin de la dynastie des Tang et pendant la période des Cinq Dynasties], *Dunhuang Guiyijun shi zhuan yanjiu* 敦煌歸義軍史專題研究 (Étude sur l'histoire de l'armée Guiyi de Dunhuang), Lanzhou, Lanzhou daxue chubanshe, 1997.
- Zheng Binglin 鄭炳林, « Wan Tang Wudai Dunhuang yuanyou jingji yanjiu ».
- Zhou Shaoliang 周紹良, « Dunhuang wenxue Er lang wei bing ba » 敦煌文學〈兒郎偉〉並跋 (Le *Er lang wei* dans la littérature de Dunhuang et postface), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, vol. 1, Beijing, Wenwu Chubanshe, 1985.

L'imaginaire culturel entourant les objets qiuci 龜茲

Le pays Qiuci avait pour centre l'oasis de Qiuci ; il bordait le tracé nord de la route de la Soie sous les Han, et constitua une des quatre places fortes d'Anxi sous les Tang. La production artisanale abondante, la richesse et la prospérité du pays Qiuci ainsi que sa situation sur la route de la Soie expliquent qu'il ait été le berceau de nombreux trésors. Si beaucoup d'ouvrages d'histoire rapportent que des objets qiuci étaient offerts en tribut à la Chine, l'apparence, l'utilisation, le lien de ces objets avec les croyances religieuses, les coutumes, les saisons ou la vie quotidienne sont en revanche très rarement explicités. Quelques indices figurent malgré tout dans certains manuscrits de Dunhuang et dans des encyclopédies ou des écrits datant des Tang et des Song. Ces précieuses ressources nous ont beaucoup aidé dans nos recherches.

Les chercheurs qui se sont intéressés au pays Qiuci ont essentiellement étudié son art, ses religions, sa dimension ethnique, sa langue, les régions sous contrôle de ses hauts gouverneurs¹ ; rares sont ceux qui se sont attardés sur sa production matérielle. Aussi avons-nous tenu dans cet article à étudier quelques-uns des plus beaux objets que ce pays nous a légués.

Le présent travail a pour cadre général l'histoire naturelle de la Chine antique et pour cadre particulier l'étude des productions

1. Zhang Guoling 張國領 et Pei Xiaoceng 裴孝曾 ont compilé en une seule œuvre les plus importants travaux sur les Qiuci réalisés au xx^e siècle : il s'agit de l'ouvrage *Qiuci wenhua yanjiu* 龜茲文化研究 (Étude de la culture qiuci), 4 vol., Urumqi, Xinjiang renmin chubanshe, 2006. À la faveur de ce travail de compilation, les auteurs ont révisé de nombreux textes, ce qui nous a été très utile. Mais du fait des coupes faites lors des réimpressions, nous avons préféré nous référer aux travaux originels.

locales. Nous avons cherché à aller au-delà d'une simple étude de cas et à nous interroger sur l'imaginaire culturel entourant les objets choisis, afin de mettre au jour leur sens social dans leur culture d'origine. En Chine, les travaux portant sur des objets non chinois sont le plus souvent menés dans le cadre de l'histoire des relations entre la Chine et le monde extérieur, et ne le sont jamais dans celui de l'histoire naturelle, avec focalisation sur la dimension spirituelle et culturelle de ces objets. Pussions-nous combler un tant soit peu ce manque !

Cruche qiuci et apparition de la notion bouddhiste de « pureté »

Dans le texte « Trésors du temple Long-hing à Touen-houang », Hou Ching-lang dresse la liste des objets appartenant au trésor du temple². Après lui, Tang Geng'ou 唐耕耦 compile et annote des textes similaires dans son *Originaux et interprétations de documents socio-économiques trouvés à Dunhuang*³, qui devient une ressource très facilement exploitable. Mais ces livres de comptes sont loin d'avoir obtenu la reconnaissance qu'ils méritent : du point de vue de l'histoire naturelle de la Chine antique, leur valeur est inestimable. La cruche qiuci dont nous souhaitons ici parler en est une parfaite illustration.

Nous avons découvert à la ligne 31 de P.2613, « Tang Xiantong shishinian zhengyue siri shazhou mou si jiaoge changzhuwu deng dianjian li » 唐咸通十四年正月四日沙州某寺交割常住物等點檢曆 (Livre de comptes à la liquidation des objets appartenant au trésor du temple X de Shazhou réalisée le quatrième jour du premier mois de la quatorzième année de l'ère Xiantong des Tang [873])⁴, la note

2. Hou Ching-lang, « Trésors du temple Long-hing à Touen-houang : une étude sur le manuscrit P.3432 », in M. Soyamié (dir.), *Nouvelles contributions aux études de Touen-houang*, Genève, Droz, 1981, p. 149-168.

3. Tang Geng'ou 唐耕耦 et al., *Dunhuang shehui jingji wenxian zhenji shilu* 敦煌社會經濟文獻真跡釋錄 (Originaux et interprétations de documents socio-économiques trouvés à Dunhuang), tome 3, Beijing, Quanguo tushuguan wenxian suowei fuzhi zhongxin, 1990, p. 1-52.

4. Les titres et les extraits des livres de comptes proviennent essentiellement du tome 3 de l'ouvrage *Dunhuang shehui jingji wenxian zhenji shilu* 敦煌社會經濟文獻真跡釋錄 (Originaux et interprétations de documents socio-économiques trouvés à Dunhuang) de Tang Geng'ou, après confrontation avec les planches de l'International Dunhuang Project.

suivante: « cruche qiuci en cuivre non fondu » 生銅屈支灌子. Des petits caractères en bas de page qui précisaient « chez Zhang [Seng] zheng 張 (僧) 正 » ont été rayés, ce qui indique soit un changement de propriétaire, soit une erreur. Nous avons également relevé à la ligne 76 du même ouvrage: « cruche en cuivre d'un *sheng* avec poignée » 壹升銅灌子壹, 並系, sous laquelle figurait en petits caractères « chez Zhang Sengzheng 張僧正 » : peut-être ce moine détenait-il la cruche en cuivre d'un *sheng* avec poignée plutôt que la cruche qiuci mentionnée ci-dessus.

De nombreuses mentions de cruches en cuivre existent dans d'autres livres de comptes trouvés à Dunhuang, accompagnées de précisions sur leurs dimensions et leur aspect. On peut ainsi lire à la ligne 7 de P.2917, « Yiweinian hou changzhu shiwu jiaoge dianjian li » 乙未年後常住什物交割點檢曆 (Livre de comptes des objets acquis pour le trésor du temple après l'année *yiwei* (935 ou 995)): « une cruche en cuivre » 銅灌壹; à la ligne 8 de P.4199, « Niandai buming (shi shiji) mou si changzhu shiwu jiaoge dianjian li » 年代不明 (10^e siècle) 某寺常住什物交割點檢曆 (Livre de comptes des objets acquis pour le trésor du temple X à une époque indéterminée [*x^e* siècle]): « une cruche en cuivre de dix *sheng* » 銅灌壹, 受壹斗⁵; à la ligne 30 de P.2613: « une cruche en cuivre de huit *sheng* présentant de petits trous et une fissure de cinq pouces de long » 捌勝 (升) 銅灌壹, 五寸列 (裂), 並有小孔; à la ligne 8 du 2^e feuillet de P.4004 + P.4707 + P.3067 + P.4908, « Gengzinian hou mou si changzhu shiwu jiaoge dianjian li » 庚子年後某寺常住什物交割點檢曆 (Livre de comptes des objets acquis pour le trésor du temple X en l'année *gengzi* [940 ou 1000]), dans la catégorie instruments en cuivre ou en fer est mentionné « une cruche en cuivre intacte » 銅灌壹, 具全 dont le mot « intacte » 具全 a été barré et remplacé en petits caractères par « au fond troué » 底破.

Nous avons préféré insérer les numéros des manuscrits et des lignes dans le texte plutôt que de systématiquement renvoyer à une note de bas de page.

5. Zhang Xiaoyan 張小豔 explique que le caractère présent dans l'original est une graphie alternative du caractère 售, « vendre », qui se lit « shou » et se prononce comme le verbe « contenir » (受) et qu'il précise donc ici la contenance de l'objet. Dans l'ouvrage de Tang Geng'ou, ce caractère est remplacé par 雙 mais sans certitude. La phrase une fois reconstituée donne: “銅灌壹, 雙 (受) 壹斗”, « une cruche en cuivre pouvant contenir dix *sheng* ».

Mais la cruche *qiuci* n'a rien à voir avec ces récipients ordinaires en cuivre ou en fer : il s'agit d'un objet rare avec beaucoup d'histoire, manufacturé par un peuple non chinois culturellement très lié au bouddhisme. Le terme « *qiuci* » est transcrit de différentes manières en fonction de l'époque dans les documents historiographiques ou bouddhistes chinois : *quzhi* 屈支, *jiuzi* 鳩茲, *quci* 屈茨, *juyi* 拘夷, *guizi* 歸茲, *juzhinang* 俱支囊, *qiuqi* 丘茲, *quzi* 屈茲, etc⁶. Les caractères utilisés dans les documents de Dunhuang mentionnant la cruche pour transcrire le mot « *qiuci* » 屈支 montrent qu'il s'agissait sous les Tang de la graphie la plus usitée, qui correspond d'ailleurs à celle utilisée dans le *Da Tang Xiyu ji* 大唐西域記 (*Mémoires sur les contrées occidentales*⁷). La nature et l'utilisation de ce genre de cruches en cuivre correspondent à celles des aiguières, ces objets souvent mentionnés dans les textes bouddhistes. S. 1776, « Houzhou xiande wunian mou si falüni jiaxing deng jiaoge changzhu shiwu deng dianjian lizhuang » 後周顯德五年某寺法律尼戒性等交割常住什物點檢曆狀 (Livre de comptes des objets de la nonne Jiaxing acquis pour le trésor du temple X en la cinquième année de l'ère Xiande des Zhou postérieurs [958]), fait mention d'une aiguière en cuivre du même type que la cruche *qiuci* mais sans préciser qu'il s'agit d'un objet *qiuci* : elle a donc pu être fabriquée sur place.

Les aiguières sont originaires d'Inde ; elles n'étaient initialement que des instruments d'usage quotidien pour le bain, mais avec la notion de pureté chère au bouddhisme, elles deviennent indispensables aux moines. Dans le deuxième volume du *Da Tang Xiyu ji* 大唐西域記 (*Mémoires sur les contrées occidentales*), un paragraphe mentionne les habitudes alimentaires des Indiens :

Les Indiens vivent naturellement dans le respect de la propreté et ne souhaitent pas aller à l'encontre de cette aspiration. Avant de se

6. Pour les études se rapportant à ce sujet, cf. Sylvain Lévi, « Le « Tokharien B », langue de Koutcha », *Journal asiatique* 2, 1913, 311-380 ; Zhou Liankuan 周連寬, « Qiuci guo kao » 龜茲國考 (Étude du pays Qiuci), *Datang xiyu ji shidi yanjiu congkao* 大唐西域記史地研究叢稿 (Recueil sur la géographie historique des *Mémoires sur les contrées occidentales*), Beijing, Zhonghua shuju, 1984, p. 46-68.

7. Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales, traduit du Sanskrit en chinois, en l'an 648 par Hiouen-thsang et du chinois en français par M. Julien*, Imprimerie impériale, Paris, 1858, vol. 2.

mettre à table, ils se nettoient consciencieusement ; une fois le repas terminé, ils ne mangent plus de la soirée ; ils ne se prêtent pas leurs couverts. Les ustensiles en terre et en bois sont à usage unique. Ceux en or, en argent, en cuivre et en fer sont fréquemment briqués pour conserver leur éclat. À la fin du repas, ils mastiquent des brindilles de peuplier pour se nettoyer la bouche. Personne ne se touche avant de s'être lavé correctement. Après chaque passage aux toilettes, ils se nettoient à l'aide d'aiguières. Ils s'enduisent le corps d'épices comme le bois de santal ou le curcuma. Quand un prince souhaite se baigner, il le fait en musique, au son d'instruments à cordes. Il est requis de se laver avant toute cérémonie sacrificielle⁸.

夫其潔清自守，非矯其志。凡有饌食，必先盥洗，殘宿不再，食器不傳。瓦木之器，經用必棄。金、銀、銅、鐵，每加摩瑩。饌食既訖，嚼楊枝而爲淨。澡漱未終，無相執觸。每有溲溺，必事澡灌。身塗諸香，所謂栴檀、郁金也。君王將浴，鼓奏弦歌。祭祀拜祠，沐浴盥洗。

Le sujet est également traité au chapitre 4 des « Baiyu jing » 百喻經 (Cent paraboles bouddhistes) à la parabole du « Chujia fanfu tanli yangyu » 出家凡夫貪利養喻 (L'homme ordinaire qui se faisait bonze mais qui recherchait encore le profit) :

Jadis, un roi décida d'établir des lois conformes à la doctrine religieuse et força tous les brahmanes vivant dans son royaume à se nettoyer ; ceux qui refusaient seraient envoyés au travail forcé. Un brahmane eut l'idée de se servir d'une aiguière vide pour prétendre qu'il s'était lavé. On lui remplit à nouveau son récipient, qu'il renversa sur le sol avant de dire : « Que le roi se lave s'il veut que je le fasse. » À cause de la résolution du roi et pour éviter le travail forcé, le brahmane avait menti. Les moines et les gens du peuple sont comme lui : ils ont beau se raser la tête et prendre la robe bouddhiste, intérieurement ils bravent les interdits, mentent en prétendant se soumettre aux principes religieux, espèrent profits tout en cherchant à échapper au travail forcé imposé par le roi. Ils peuvent passer pour des moines mais sont en réalité faux et dissimulateurs, à l'image de celui qui prétendit se laver en montrant son aiguière vide⁹.

8. Xuanzang 玄奘, Bianji 辨機 (auteurs), Ji Xianlin 季羨林 (annotateur), *Da Tang Xiyu ji jiaozhu* 大唐西域記校注 (Version annotée des *Mémoires sur les contrées occidentales*), Beijing, Zhonghua shuju, 1985, p. 181.

9. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 eds., *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 (Nouvelle édition du Canon bouddhiste mahayana compilée à l'ère Dazheng), Tōkyō, Taishō issaikyō kankōkai, 1924-1932, livre 4, p. 554, colonne du bas.

昔有國王設於教法，諸有婆羅門等在我國內制抑洗淨，不洗淨者，驅令策使種種苦役。有婆羅門空捉澡灌，詐言洗淨。人爲其著水，即便瀉棄。便作是言：“我不洗淨，王自洗之。”爲王意故，用避王役，妄言洗淨，實不洗之。出家凡夫，亦復如是，剃頭染衣，內實毀禁，詐現持戒，望求利養，復避王役，外似沙門，內實虛欺，如捉空瓶，但有外相。

Il était donc coutumier en Inde de se laver à l'aide d'aiguières bien avant que le bouddhisme ne voie le jour. Mais l'essor de ce culte a doté cet objet d'une forte coloration religieuse. Il existe de nombreuses explications de la notion de « pureté » bouddhiste dans la traduction qu'An Shigao fait du « Foshuo wenshi xiyu zhongseng jing » 佛說溫室洗浴眾僧經 (Soutra du Bouddha enseignant aux moines comment se laver dans une serre), dont une version en langue kharoshthi a été trouvée à Niya¹⁰. Bien que Niya et Qiuci se situent sur deux tracés différents (sud et nord) de la route de la Soie, cela montre que les notions de « propreté » et de « pureté » du bouddhisme étaient très répandues dans l'Ouest chinois, fait qui a dû fortement contribuer à l'utilisation et à la circulation des aiguières.

On peut lire au chapitre 20 du *Za ahan jing* 雜阿含經 (Saṃyuktāgama):

Bouddha demeura au temple de Jetavana, situé à côté du pays de Sāvattthī. Le respecté Mahakatyayana vivait en ce temps-là à côté des marais de Varana. À cette époque, les croyants venaient rendre visite à Mahakatyayana munis de leur aiguière et de leur bâton et s'asseyaient en rangs devant lui après l'avoir salué.¹¹

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者摩訶迦旃延在跋蘭那聚落烏泥池側。時有執澡灌、杖梵志詣摩訶迦旃延所，共相問訊慰勞已，於一面坐。

10. Lin Meicun 林梅村, « Niya chutu quluwen Wenshi xiyu zhongsheng jing canjuan kao » 尼雅出土佐盧文《溫室洗浴眾僧經》殘卷考 (Fragments de la version en langue kharoshthi trouvée à Niya du *Soutra du Bouddha enseignant aux moines comment se laver dans une serre*), Lin Meicun, *Songmo zhijian: kaogu xinfaxian suojian zhongwai wenhua jiaoliu* 松漠之間——考古新發現所見中外文化交流 (Entre le bois de pin et le désert. Étude des nouvelles découvertes archéologiques témoignant d'échanges culturels entre la Chine et l'extérieur), Beijing, Sanlian shudian, 2007, p. 110-136.

11. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 eds., *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 (Nouvelle édition du Canon bouddhiste mahayana compilée à l'ère Dazheng), livre 2, p. 141, colonne du bas.

Cette description nous révèle que, si l'aiguière était importante, elle ne pouvait être ni trop grosse ni trop lourde, pas comme celles, courantes à Dunhuang, qui pouvaient contenir huit à dix *sheng*. En dehors des aiguières en cuivre, il en existait en laiton ou en or d'une gamme supérieure. Quel que soit le matériau dont elles étaient faites, la plupart des aiguières présentes dans les temples étaient des dons de croyants. Elles pouvaient arriver là de trois manières différentes : premièrement, quand un roi en faisait don au temple. À la grande assemblée de Kânnauj à laquelle Xuan Zang assiste, l'empereur donne, parmi des objets en or et des habits, une impressionnante aiguière en or. Au chapitre 5 de la *Daciensi Sanzang Fashi zhuan* 大慈恩寺三藏法師傳 (Biographie du maître tripitaka du temple de Daci'en), on trouve :

À la fin du repas, l'empereur Harsha donna un plat en or, sept bols en or, une aiguière en or, un bâton en or et étain, trois mille pièces d'or et trois mille beaux habits en coton fin pour le Bouddha. Le maître tripitaka et les moines reçurent des aumônes différentes¹².

食訖，施佛金槃一、金椀七、金澡灌一、金錫杖一枚、金錢三千、上氎衣三千。法師及諸僧等施各有差。

Deuxièmement : quand un moine faisait don d'un objet lui servant quotidiennement. On peut ainsi lire au chapitre 6 (« Yijie san » 義解三) de *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographies des moines éminents) : « il est maintenant possible de faire don de l'aiguière en laiton à deux becs d'usage quotidien¹³. » 今往常所用鑰石雙口澡灌，可備法物之數也。Enfin, à leur mort, il était fréquent que les croyants fissent don de ce genre d'objets, comme nous le montre l'exemple du célèbre ministre des Tang, Xiao Yu 蕭瑀 :

Au sixième mois de la vingt-deuxième année de l'ère Zhenguan (648), Xiao Yu mourut au palais Yuhua. Voici le testament qu'il établit juste avant de mourir : envoyez mes vêtements et mes instruments de

12. Huili 慧立, Yan Cong 彥棕 (annotations de Sun Yutang 孫毓棠 et Xie Fang 謝方), *Daciensi Sanzang Fashi zhuan* 大慈恩寺三藏法師傳 (Biographie du maître tripitaka du temple de Daci'en), Beijing, Zhonghua shuju, 2000, p. 108.

13. Shi Huijiao 釋慧皎 (annotations de Tang Yongtong 湯用彤, Tang Yijie 湯一介), *Gaoseng zhuan jiaozhu* 高僧傳 (Notes sur les Biographies des moines éminents), Beijing, Zhonghua shuju, 1992, p. 217.

culte au temple Jinliang et répartissez-les entre les moines. La robe de moine que m'a donnée l'empereur et celle dont m'a fait présent l'empereur précédent ainsi que le sceptre en métal, le repose-coudes, le chasse-mouche, le brûle-encens, les aiguères, la jarre évasée en jade, les perles d'agate, la couronne, les accessoires et les habits que je portais à la cour, que tout soit légué au trésor du temple au titre d'offrande éternelle.¹⁴

貞觀二十二年六月，卒于玉花宮。未終之前，遺囑云：吾之衣服道具，並送津梁寺，同僧羯磨。其上賜山衲，及高祖樹皮衲、鐵如意、曲几、麈尾、香爐、澡灌、玉唾壺、瑪瑙珠、朝冠、器服，併入常住，永爲供養。

La cruche *giuci*, qui apparaît une seule fois dans un livre de comptes de Dunhuang, a également dû être léguée par un important dignitaire, comme par exemple un gouverneur de l'armée *Guiyi*, afin de servir d'offrande au trésor du temple.

Mais les aiguères n'étaient pas uniquement des instruments servant aux moines à se purifier ou des offrandes faites aux temples : dans la province de Balkh, elles furent l'objet d'un culte bouddhiste ; elles constituaient l'un des trois objets sacrés, avec une dent du Bouddha et un balai lui ayant appartenu. Il est écrit dans le quatrième chapitre, « *Yiji Pian* » 遺跡篇 (Vestiges), de l'ouvrage *Shijia fangzhi* 釋迦方志 (Monographie des lieux bouddhistes) :

Nous nous dirigeâmes vers l'ouest et atteignîmes la Bactriane, large de plus de huit cents *li* et longue de plus de quatre cents *li*, au nord de laquelle coule la rivière Balkh-Ab. Le périmètre de sa capitale, Balkh, mesure plus de vingt *li*, et la ville est glorifiée par ses habitants qui l'appellent « Rajagaha (résidence des rois) ». On y compte plus de cent temples et monastères et plus de deux mille moines, tous adeptes de l'Hīnayāna. Au sud-ouest de la ville se trouve le temple Nava (mot qui signifie « nouveau » dans la langue locale) : jusqu'au nord des montagnes couvertes de neige, les plus grands moines versés dans l'exégèse des canons bouddhistes louent et vénèrent ce temple dont l'histoire remonte à très loin. La statue du Bouddha y est décorée de pierres précieuses et protégée par une statue représentant le roi céleste Vaiśravaṇa. Le chef göktürk Tong Yabghu Qaghan voulut s'emparer des richesses du temple et monta son camp à côté.

14. *Hongzan fahua zhuan* 弘贊法華傳 (Récits élogieux du sūtra du Lotus), t. 3, *Taishō shinshū daizōkyō*, chapitre 51, p. 19.

La nuit venue, il rêva que Vaiśravaṇa lui transperçait la poitrine de sa lance et mourut des douleurs cardiaques qu'il ressentit. Dans le temple figure l'aiguïère de Bouddha, d'une contenance de dix *sheng*; elle brille tellement qu'il est difficile de distinguer la pierre de l'or. Figure également une relique, une dent de Bouddha d'environ un pouce de long et de huit à neuf cm de large, blanc-jaune, immaculée et parfaitement lisse, ainsi qu'un balai en canne à sucre sauvage utilisé par Bouddha, long de plus de deux pieds et large d'environ sept pouces, au manche incrusté de toutes sortes de pierres précieuses. Lors des jours de jeûne, ces trois objets semblent réagir à la présence des moines et des fidèles en brillant d'une vive lumière¹⁵.

又西至縛喝國，廣八百餘里，縱四百餘里，北臨縛芻河。王城周二十餘里，俗美其國，詔爲小王舍城。寺有百餘，僧二千餘人，並小乘學。城外西南有納縛（此云新也）寺，在雪山北，作論諸師贊重此寺，基業不替。像瑩名珍，毗沙門像衛之。突厥葉護欲奪寺取寶，屯軍寺側，夜夢天王長戟貫胸，可汗心痛，因爾便死。堂中有佛澡灌，受可斗餘，雜色煜燿，金石難名。又有佛牙，長寸餘，廣八九分，色黃白而光淨。佛掃帚者，用迦奢草，長二尺餘，圍可七寸，雜寶飾柄。三物，齋日法俗所感，放大光明。

Dans l'iconographie du bouddhisme tantrique, l'aiguïère est un des instruments de Cundhi, la mère de soixante-dix millions de bouddhas. Dans sa traduction du « Foshuo qi juzhi fomu zhunti daming tuoluoni jing » 佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經 (Soutra du grand vidya dharani de Cundhi, la Mère de sept Bouddhas Koṭi, prononcé par le Bouddha), le grand moine tantrique des Tang Jin Gangzhi atteste que les représentations de Cundhi la montrent avec « une aiguïère dans sa quatrième main¹⁶ ».

La première mention d'aiguïères qiuci dans les plaines centrales chinoises remonte aux Zhao postérieurs : le moine Fotu Cheng aurait fait don d'une aiguïère en forme d'éléphant à An Lingshou. On peut lire au chapitre 1, « Wei Zhao Jianxian si An Lingshou ni zhuan » 偽趙建賢寺安令首尼傳 (Biographie de la nonne An Lingshou au

15. Dao Xuan 道宣, (annotations de Fan Xiangyong 范祥雍), *Shijia fangzhi* 釋迦方志 (Monographie des lieux bouddhistes), Beijing, Zhonghua shuju, 2000, p. 24.

16. Takakusu Junijirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 eds., *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 (Nouvelle édition du Canon bouddhiste mahayana compilée à l'ère Dazheng), livre 20, p. 273, colonne du milieu.

temple Jianxian sous les Zhao illégaux), de l'ouvrage *Biqiuni zhuan* 比丘尼傳 (Biographies des nonnes):

An Lingshou se rase donc la tête et fut ordonnée par Fotu Cheng et la nonne Jingjian, suite à quoi elle fonda le temple Jianxian. Fotu Cheng lui fit don d'une robe brodée de fleurs, d'une robe patchwork et d'une aiguière en forme d'éléphant qu'il avait lui-même reçues de Shi Le¹⁷.

(安令) 首便剪落, 從澄及淨檢尼受戒, 立建賢寺。澄以石勒所遺剪花納七條衣及象鼻澡灌與之。

Le texte est quelque peu ambigu, car on ne sait pas si l'aiguière était également un cadeau de Shi Le. Fotu Cheng était originaire de l'Ouest chinois et s'appelait initialement Bo¹⁸; or, le nom de famille Bo ou Bai est issu du nom Qiuci Bai¹⁹. Il est donc tout à fait possible que cette aiguière ait été un objet qiuci rapporté en Chine par les bons soins de Fotu Cheng. Mais, même dans le cas où cette hypothèse serait fausse et où Shi Le aurait bien offert l'aiguière à Fotu Cheng, cette dernière n'en pourrait pas moins être un objet qiuci.

Les célèbres aiguières qiuci étaient collectionnées sous les Liang en leur qualité d'antiquités. On peut lire au chapitre 40 du *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), intitulé « Liu Zhilin zhuan » 劉之遴傳 (Biographie de Liu Zhilin):

17. Wang Rutong 王孺童 (Shi Baochang 釋寶唱), « *Biqiuni zhuan* » jiaozhu 比丘尼傳校注 (Annotations des Biographies des nonnes), Beijing, Zhonghua shuju, 2006, p. 7.

18. Notes sur les Biographies des moines éminents, p. 345.

19. Sur le nom de famille qiuci Bai, cf. Feng Chengjun 馮承鈞, « Zhongya xinfaxian de wuzhong yuyan yu Zhi Bai An Kang Yuchi wuxing zhi guanxi » 中亞新發現的五種語言與支白安康尉遲五姓之關係 (Les cinq langues d'Asie centrale nouvellement découvertes et leurs liens avec les noms de famille Zhi, Bai, An, Kang, Yuchi); Xiang Jueming 向覺明 (Xiang Da 向達), « Lun Qiuci baixing » 論龜茲白姓 (Sur le nom Qiuci Bai); Feng Chengjun, « Zaishuo Qiuci baixing » 再說龜茲白姓 (Sur le nom Qiuci Bai, suite); Xiang Jueming, « Lun Qiuci baixing jianda fengchengjun xiansheng » 論龜茲白姓兼答馮承鈞先生 (Sur le nom Qiuci Bai et réponse à Monsieur Feng Chengjun); « Lun Qiuci baixing da Liu Pansui xiansheng » 論龜茲白姓答劉盼遂先生 (Sur le nom Qiuci Bai et réponse à Monsieur Liu Pansui). Tous ces textes sont regroupés dans l'ouvrage de Feng Chengjun intitulé *Xiyu nanhai shidi kaozheng lunzhu huiji* 西域南海史地考證論著彙輯 (Recueil sur la géographie historique des régions de l'Ouest et de la mer du Sud), Beijing, Zhonghua shuju, 1957, p. 158-175; Xiang Da, *Tangdai Chang'an yu xiyu wenming* 唐代長安與西域文明 (Chang'an et les civilisations des régions de l'Ouest sous les Tang), Beijing, Sanlian Shuju, 1957, p. 11-12; Chen Shiliang 陳世良, « Qiuci baixing he fojiao dongchuan » 龜茲白姓和佛教東傳 (Le nom Qiuci Bai et les récits bouddhistes orientaux), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1984, n° 4, p. 36-44.

Liu Zhilin aimait les objets antiques et étonnants et avait ainsi rassemblé des centaines d'antiquités en sa préfecture de Jingzhou. L'une d'entre elles ressemblait par la forme à un bol, avait une contenance d'environ un *hu* (l'équivalent de dix litres) et était gravée de caractères en or, mais personne n'en connaissait l'utilité. Liu fit don à l'empereur de quatre types de trésors : deux cruches en cuivre ciselé aux anses incrustées d'argent, datées de la « deuxième année de l'ère Jianping (an 5 avant notre ère) » ; deux vases à col évasé sculptés et ciselés d'or et d'argent, datés en caractères sigillaires de « l'année où le prince Rongcheng du pays de Qin arriva au pays de Chu » ; une aiguière étrangère gravée de l'inscription « deuxième année de l'ère Yuanfeng (an 109 avant notre ère), don du pays Qiuci » ; un lave-main antique daté de la « deuxième année de l'ère Chuping (an 191) »²⁰.

劉之遴好古愛奇，在荊州聚古器數十百種。有一器似甗，可容一斛，上有金錯字，時人無能知者。又獻古器四種於東宮。其第一種，鏤銅鳴夷榼二枚，兩耳有銀鏤，銘云“建平二年造”。其第二種，金銀錯鏤古樽二枚，有篆銘云“秦容成侯適楚之歲造”。其第三種，外國澡灌一口，銘云“元封二年，龜茲國獻”。其第四種，古製澡盤一枚，銘云“初平二年造”。

Que Liu Zhilin ait pu mettre la main sur une aiguière qiuci dans la préfecture de Jingzhou montre que ces objets étaient présents dans toute la Chine et pas seulement dans la lointaine région de Dunhuang. Mais l'inscription gravée est source de nombreuses incertitudes, car en l'an 109 avant notre ère, la Chine ne connaissait pas le bouddhisme²¹ et le pays Qiuci n'existait peut-être pas encore²². Le mode de datation en lui-même pose problème, car ce n'est qu'à partir de l'an 104 avant notre ère qu'il devient de règle d'établir différentes périodes au sein des règnes. Les premières périodes du règne de Han Wudi 漢武帝 (de Jianyuan 建元 à Yuanfeng 元封) ont

20. *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), Beijing, Zhonghua shuju, 1973, p. 573.

21. La date et les voies de diffusion du bouddhisme en Chine sont encore l'objet de nombreux débats ; sur le sujet, voir Rong Xinjiang 榮新江, « Hailu haishi lulu – fojiao chuanru Handai Zhongguo de tujing he liuxingqu yanjiu shuping » 海路還是陸路——佛教傳入漢代中國的途徑和流行區域研究述評 (Par voie maritime ou terrestre – Étude des voies d'accès et des zones de diffusion du bouddhisme dans la Chine des Tang), *Beida shixue* 北大史學, n° 9, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2003, p. 320-342.

22. Chen Shiliang 陳世良, « Guanyu fojiao chuchuan Guizi » 關於佛教初傳龜茲 (Les débuts du bouddhisme chez les Qiuci), *Xiyu yanjiu* 西域研究, 1991, n° 4, p. 80-81.

été ainsi désignées a posteriori par les historiographes. Les objets produits pendant ce règne et dont l'inscription mentionne une ère sont souvent des faux²³. Mais il est bien sûr possible que l'objet soit authentique et que ce soit l'inscription qui ait été contrefaite. Que cette aiguière date vraiment de cette époque ou pas, elle donne malgré tout un aperçu correct de l'histoire, à savoir que les aiguières Qiuci étaient à l'époque rares et extrêmement prisées.

En dehors de la cruche les livres de comptes de Dunhuang font état d'autres objets qiuci en cuivre, comme on peut le voir dans P.3587, « Niandai burning (shi shiji) mou si changzhu shiwu jiaoge dianjian li » 年代不明 (10世紀) 某寺常住什物交割點檢曆 (Livre de comptes des objets du trésor du temple X réalisé à une époque indéterminée [x^e siècle]): « 3. un vase qiuci en cuivre » 叁. 屈之銅平子壺²⁴. Les caractères utilisés pour le mot « qiuci » 屈之 sont soit une autre traduction — mais ils ne figurent dans aucun ouvrage historiographique —, soit une variante du mot 屈支; quoi qu'il en soit, ils ne peuvent renvoyer qu'au mot « qiuci ». Les caractères utilisés pour « vase » (平子) sont une variante de 瓶子. La fonction de ce vase demeure un mystère: peut-être servait-il à faire le ménage, peut-être pas. Il est également fait mention dans P.2613 d'« un vase en cuivre non fondu » et d'« un grand vase en cuivre » 生銅灑瓶壺, 大

23. Cf. Qiu Xigui 裘錫圭, « Cong Mawangdui yihao Hanmu qiance tan guanyu guli de yixie wenti » 從馬王堆一號漢墓“遣冊”談關於古隸的一些問題 (Questions sur la calligraphie *guli* des livres de comptes funéraires trouvés dans la tombe Han n° 1 de Mawangdui), *Wenwu* 文物, 1974, n° 1, in *Gudai wenshi yanjiu xintan* 古代文史研究新探 (Nouvelles études en littérature et histoire antique), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1992, p. 290-291; Zhao Huacheng 趙化成, « Han 'jianyuan' 'yuanguang' 'yuanshuo' zhuqi bianwei jianji wudi qianqi nianhao wenti » 漢“建元”、“元光”、“元朔”諸器辨偽兼及武帝前期年號問題, (Identification des fausses antiquités datées des périodes Jianyuan, Yuanguang et Yuanshuo et datation du règne de Han Wudi), *Wenbo* 文博, 1996, n° 4, p. 48-50, 59. Pour les articles les plus récents, cf. Xin Deyong 辛德勇, « Chongtan Zhongguo gudai yi nianhao jinian de qiyong shijian wenti » 重談中國古代以年號紀年的啟用時間問題 (Retour sur les débuts de la datation de périodes de règne dans l'antiquité chinoise), *Wenshi* 文史, 2009, n° 1, p. 43-90; Xin Deyong, « Suowei Han « Yuanshuo wunian nu » jikuo mingwen shuyi » 所謂漢“元朔五年弩”鐃郭銘文述疑 (Le cas de l'inscription sur une pointe de flèche spécifiant « arc datant de la cinquième année de la période Yuanshuo » des Han), *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, 2009, n° 2, p. 39-47.

24. Nous avions manqué de consulter ce document dans notre travail préparatoire, ce qui nous a été signalé par Zhai Minhao 翟旻昊. Nous souhaitons ici le remercier.

銅瓶壹. Ces vases devaient être assez similaires mais produits dans des endroits différents et donc de qualités différentes. Les vases en cuivre qiuci étant plutôt rares, il était important de le mentionner.

La raison pour laquelle les objets en cuivre qiuci étaient particulièrement appréciés devait tenir à ce que, vivant sur des terres riches en minerais, les Qiuci étaient d'habiles métallurgistes. Dans le chapitre sur les régions occidentales du *Hanshu* 漢書 (Histoire des Han), il est écrit que les habitants du pays Qiuci « savaient fondre et travailler le métal et avaient des mines de plomb » 能鑄冶, 有鉛²⁵. Dans le chapitre sur les régions occidentales du *Weishu* 魏書 (Histoire des Wei), il est dit que les Qiuci « produisent du cuivre, du fer, du plomb, des peaux de cerf élaphe, des couvertures épaisses, du sel ammoniac, du sulfate de cuivre, de l'orpiment, de la céruse, du benjoin, de bons chevaux et de la viande de bison » 饒銅、鐵、鉛、麋皮、毳毼、沙、鹽綠、雌黃、胡粉、安息香、良馬、犛牛²⁶. Si l'on se rapporte au *Da Tang Xiyu ji* 大唐西域記 (*Mémoires sur les contrées occidentales*):

Le pays Qiuci s'étend sur plus de mille *li* d'est en ouest et sur plus de six cents *li* du nord au sud. Le périmètre de sa capitale mesure près de 18 *li*. Le chanvre et le blé y poussent bien, le riz également. On y cultive du raisin, des grenades, des poires, des pommes sauvages, des pêches, des abricots. On y extrait de l'or, du cuivre, du fer, du plomb, de l'étain. Le climat y est tempéré, les mœurs des habitants simples. Les caractères ressemblent aux caractères indiens avec quelques modifications. La musique et la danse y occupent une place prééminente. On y porte des vêtements de soie et de coton grossier et l'on cache sous des turbans ou des chapeaux des cheveux coupés courts. Or, argent et cuivre y servent de monnaie. Le roi est lui-même qiuci; tout sauf auteur d'intrigues, il est complètement soumis à ses puissants ministres. Une des coutumes qiuci veut qu'on appuie avec un anneau en bois sur la tête des nouveau-nés pour qu'elle s'aplatisse. Le pays abrite plus d'une centaine de temples et monastères et plus de cinq mille moines qui pratiquent le bouddhisme Sarvāstivāda de l'Hīnayāna. Les canons, les doctrines, les préceptes et les pratiques y sont les mêmes qu'en Inde; les Qiuci apprennent par cœur les classiques bouddhistes dans leur langue. Les moines pratiquent l'enseignement progressif et peuvent donc manger de la viande si les

25. *Hanshu* 漢書 (Histoire des Han), Beijing, Zhonghua shuju, 1962, p. 3911.

26. *Weishu* 魏書 (Histoire des Wei), Beijing, Zhonghua shuju, 1974, p. 2266.

animaux n'ont pas été tués pour eux seuls. Les Qiuci ont une bonne hygiène et rivalisent de religiosité²⁷.

屈支國，東西千餘里，南北六百餘里。國大都城周十七里，宜糜、麥，有粳稻，出蒲萄、石榴，多梨、柰、桃、杏。土產黃金、銅、鐵、鉛、錫。氣序和，風俗質。文字取則印度，粗有改變。管絃伎樂，特善諸國。服飾錦褐，斷髮巾帽。貨用金錢、銀錢、小銅錢。王，屈支種也，智謀寡昧，迫於強臣。其俗，生子以木押頭，欲其匾也。伽藍百餘所，僧徒五千餘人，習學小乘教說一切有部。經教律儀，取則印度，其習讀者，即本文矣。尚拘漸教，食雜三淨。潔清耽翫，人以功競。

Cette description classique de la géographie, du type de production, des coutumes et de la religion Qiuci est souvent citée par les historiens. Il est précisé qu'« on y extrait de l'or, du cuivre, du fer, du plomb, de l'étain » et que l'« or, l'argent et le cuivre y servent de monnaie ». Ces savoir-faire en métallurgie et en fabrication de monnaies en métal ont été confirmés par des découvertes archéologiques. De nombreuses études ont été menées ces dernières années sur des vestiges en métal travaillé trouvés sur d'anciens territoires qiuci, qui corroborent les très nombreuses mentions faites de la métallurgie qiuci dans les ouvrages historiographiques. Traversé par le tracé nord de la route de la Soie, le pays Qiuci fut très puissant, à tel point que sous les Han et les Tang, c'était de là que le gouvernement chinois contrôlait les régions occidentales. Cette suprématie a bien sûr partie liée avec la richesse de son sous-sol et la qualité de son savoir-faire métallurgique²⁸. Sur les trente-sept sites présentant des traces de métallurgie, vingt-quatre comportent des vestiges témoignant d'une activité de fonte du cuivre²⁹. De nombreuses pièces de monnaie ont été trouvées sur l'ancien territoire qiuci, dont

27. Version annotée des *Mémoires sur les contrées occidentales*, p. 54.

28. Li Xiao 李肖 *et al.*, « Gudai Qiuci diqu de kuangye yizhi de kaocha yu yanjiu » 古代龜茲地區的礦冶遺址的考察與研究 (Observation et étude des sites d'extraction et de métallurgie présents sur l'ancien territoire Qiuci), *Xinjiang wenwu*, 2003, n° 3 et 4, et *Qiucixue yanjiu* 龜茲學研究 (Étude des Qiuci), t. 1, Urumqi, Xinjiang daxue chubanshe, 2006, p. 75-91.

29. Li Xiao, « Kodai seiki kamekokoku ni kansuru kōkogaku kenkyō saishin no shinten » 古代西域龜茲國に關する考古學研究の最新の進展 (Derniers développements des études archéologiques sur l'antique pays de Qiuci à l'ouest de la Chine), *Kanazawa daigaku kōkogaku kiyō* 金澤大學考古學紀要, n° 27, 2004, p. 119-122.

des pièces imitant les pièces de cinq des Han, des pièces avec inscriptions chinoises et qiuci, des pièces avec inscriptions qiuci, des pièces découpées ou encore des pièces non gravées. L'aspect des pièces qiuci a été très influencé par le savoir-faire local³⁰. Après vérification, les pièces qiuci en cuivre étaient toutes fondues³¹. L'analyse de la structure et des composants de ces pièces et des résidus de métal montre même qu'elles étaient fondues localement³².

Les objets en cuivre et le savoir-faire qiuci en métallurgie débordent largement les frontières de ce pays. Entre 1993 et 1996, une mission archéologique franco-chinoise mène des fouilles dans la vallée de la Keriya sur les sites des anciennes villes de Yuansha et de Karadong³³. Elle met au jour des spécimens en cuivre qui, après une analyse métallurgique, s'avèrent comporter à la fois du bismuth et du tellurium et entretenir des similarités avec d'autres objets en cuivre trouvés sur le site funéraire du lac de retenue de Kizil, à côté de la ville de Baicheng, en pays Qiuci. De quoi conclure que cette région entretenait des relations avec le pays Qiuci³⁴. Quelques-uns des objets en cuivre trouvés sur le site funéraire Habuqihan 哈布其罕 du bassin de Karachahr contiennent eux aussi du bismuth, ce qui

30. Zhang Ping 張平, « Zailun Qiuci de difang zhubi » 再論龜茲的地方鑄幣 (Retour sur les monnaies Qiuci de fabrication locale), *Xiyu yanjiu* 西域研究, 1999, n° 1, p. 49-50.

31. Zhang Ping, Fu Mingfang 傅明方, « Qiuciwen tongqian de leixing ji xiangguan wenti yanjiu » 龜茲文銅錢的類型及相關問題研究 (Catégories de monnaie en cuivre frappées de caractères Qiuci et questions s'y rapportant), *Xinjiang qianbi* 新疆錢幣, 2004, n° 3, p. 221-222.

32. Qian Wei 潛偉, Zhang Ping, Abdouressoul Idriss 伊弟利斯, « Xinjiang Qiuci qianbi de jinchuxue chubu yanjiu » 新疆龜茲錢幣的金屬學初步研究 (Étude métallurgique préparatoire des monnaies qiuci du Xinjiang), *Zhongguo qianbi* 中國錢幣, 2003, n° 1, p. 21-24.

33. Xinjiang wenwu kaoku yanjiusuo 新疆文物考古研究所 (Centre de recherches archéologiques du Xinjiang sur les objets culturels), Faguo kexue yanjiuzhongxin 315 suo zhongfa Keliya kaogudui 法國科學研究中心315所中法克里雅河考古隊 (Mission archéologique franco-chinoise de la Keriya de l'UPR 315 du CNRS), « Xinjiang Keliyahe liuyu jinchuyiwu de yeyinxue yanjiu » 新疆克里雅河流域考古調查概述 (Résumé de l'enquête archéologique dans la vallée de la Keriya au Xinjiang), *Kaogu* 考古, 1998, n° 12, p. 28-37.

34. Beijing keji daxue yeyin yu cailiaoshi yanjiusuo 北京科技大學冶金與材料史研究所 (Centre de recherche sur l'histoire de la métallurgie et des matériaux de l'université des sciences et des technologies de Beijing), Xinjiang wenwu kaogu yanjiusuo 新疆文物考古研究所, « Xinjiang Keliyahe liuyu jinchuyiwu de yeyinxue yanjiu » 新疆克里雅河流域金屬遺物的冶金學研究 (Étude métallurgique des vestiges en métal trouvés dans la vallée de la Keriya au Xinjiang), *Xiyu yanjiu* 西域研究, 2000, n° 4, p. 1-11.

laisserait à penser qu'ils proviendraient d'endroits entretenant des liens avec le pays Qiuci³⁵.

On peut regretter qu'à ce jour aucun rapport ne mentionne la découverte d'aiguères qiuci. Peut-être cela tient-il, outre que nous ne sommes pas sûrs de leur forme, au fait que les vestiges archéologiques sont souvent cassés, et très compliqués à identifier. Nous espérons qu'à l'avenir une découverte viendra confirmer nos hypothèses.

Grâce en tout cas aux livres de comptes de Dunhuang et au *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), nous pouvons au moins établir avec certitude que des aiguères qiuci ont circulé à Dunhuang et en Chine centrale.

Bois qiuci : la croyance religieuse attachée aux feuilles s'accompagne d'un art et d'une iconographie bouddhistes

Une histoire étonnante est consignée dans le *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang):

Le commandant Fang Guan supplia un jour Xing Hepu de lui en dire plus sur sa mort. Ce dernier lui répondit : « Si vous vous arrêtez au nord-ouest au terme d'un voyage initié dans le sud-est, c'est que votre mort est proche. Vous ne mourrez ni dans un palais, ni dans un temple, ni sur la route, ni dans un bâtiment officiel. Vous mourrez d'un plat à base de poisson dans un endroit avec du bois qiuci. » Par la suite, Fang Guan quitta Yuanzhou pour prendre un poste à Hanzhou ; le jour où il fut remercié, il rentra chez lui et s'arrêta en chemin au temple taoïste Ziji de Langzhou. L'endroit était entièrement fait de bois travaillé, dont les motifs fascinèrent Fang Guan qui voulut en savoir plus : un prêtre taoïste lui répondit que quelques mois plus tôt, un marchand leur avait laissé du bois originaire du pays Qiuci, qu'ils avaient utilisé pour faire un *tusu*. Fang Guan se souvint alors de la prédiction de Xing Hepu. Peu de temps après arriva le gouverneur local, qui fit servir un plat de poisson pour son hôte. Fang Guan s'exclama en soupirant : « Le seigneur Xing a vraiment des pouvoirs

35. Abdouressoul Idriss, Zhang Ping, Qian Wei, « Baicheng Kezier shuiku mudi chutu tongqi de yejinxue yanjiu » 拜城克孜爾水庫墓地出土銅器的冶金學研究 (Étude métallurgique des objets en bronze exhumés sur le site funéraire du lac de réserve de Kizil), *Xinjiang wenwu* 新疆文物, 2002, n° 1 et 2, in *Qiucixue yanjiu* 龜茲學研究, t. 1, p. 101.

magiques ! » Puis il raconta tout à son hôte, notamment l'histoire du bois qiuci. Le plat de poisson rendit bel et bien Fang Guan malade, qui mourut le soir-même³⁶.

房瑄太尉祈邢算終身之事，邢言：“若來由東南，止西北，祿命卒矣。降魄之處，非館非寺，非途非署。病起於魚膾，休於龜茲板。”後房自袁州除漢州，及罷，歸至閬州，舍紫極宮。適雇工治木，房怪其木理成形，問之，道士稱數月前有賈客施數段龜茲板，今治爲屠蘇也。房始憶邢之言。有頃，刺史具鱸邀房，房歎曰：“邢君，神人也。”乃具白於刺史，且以龜茲板爲託。其夕，病鱸而終。

Que le destin du commandant Fang Guan soit lié à du bois qiuci est pour le moins étrange. Le texte précise que ce bois a été donné en offrande au temple plusieurs mois plus tôt par un marchand. Les planches, travaillées par des menuisiers et gravées de motifs, ont donc servi de matériau de construction « pour faire un *tusu* ».

Le mot *tusu* 屠蘇 a plusieurs sens : il renvoie à un alcool ou à un bâtiment au toit plat ainsi nommé en rapport avec une herbe. Le vin *tusu* est un vin macéré avec des plantes médicinales que l'on boit lors du Nouvel An selon une procédure précise. Il est censé protéger des épidémies, porter bonheur et agir en faveur de relations harmonieuses. Le *Jing-Chu suishi ji* 荆楚歲時記 (Mémoires sur les us et coutumes de Jing-Chu à travers les années), composé sous la dynastie Liang (502-557), en porte témoignage :

Le premier jour du premier mois du calendrier lunaire correspond au début d'une année, d'une saison et d'un mois. [...] Tous, des plus âgés aux plus jeunes, doivent donc revêtir les habits et les chapeaux de rigueur et se souhaiter la nouvelle année selon l'ordre établi. On boit du vin de cèdre et de piment et de la soupe infusée aux branches de pêcher. On boit du vin *tusu* et on mange des sucreries. On consomme les cinq aliments au goût le plus prononcé, on prend de la poudre *fuyu* et des pilules qui repoussent les démons. Tout le monde doit manger un œuf. Ce sont d'habitude les plus jeunes qui boivent du vin en premier³⁷.

36. Duan Chengshi 段成式 (annotations de Fang Nansheng 方南生), *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang), Beijing, Zhonghua shuju, 1981, p. 25.

37. Zong Lin 宗懷, (annotations de Song Jinlong 宋金龍), *Jing-Chu suishi ji* 荆楚歲時記 (Mémoires sur les us et coutumes de Jing-Chu à travers les années), Taiyuan, Shanxi renmin chubanshe, 1987, p. 7.

正月一日，是三元之日也。……於是長幼悉正衣冠，以次拜賀。進椒柏酒，飲桃湯。進屠蘇酒，膠牙錫。下五辛盤，進敷於散³⁸，服卻鬼丸。各進一雞子。凡飲酒次第，從小起。

La plus ancienne recette de vin *tusu* nous vient de Ge Hong 葛洪 (283 – 343), un auteur des Jin orientaux, père du *Zhouhou fang* 肘后方 (Manuel de prescriptions d'urgence):

Le vin *tusu* protège des épidémies et des maladies saisonnières de type fièvre ou typhoïde. Il faut le boire le matin du premier jour de la nouvelle année. Prescription: six *zhu* de racines d'aconit et de *fangfeng*; dix *zhu* de racines d'atractylodes à grosse tête et de platycodon; dix *zhu* de racines de smilax et de poivre du Sichuan; quinze *zhu* de rhubarbe et de graines de cassia. Rassembler ces huit herbes médicinales dans un sachet écarlate et le jeter dans un puits à midi le dernier jour du douzième mois, en s'assurant qu'il repose bien sur la boue du fond du puits. À l'aube du premier jour du premier mois, récupérer le sachet et verser les herbes dans le vin avant de le porter à ébullition plusieurs fois de suite. Le vin doit être bu dans une pièce donnant à l'est. Le vin *tusu* doit être bu par les plus jeunes d'abord, en plus ou moins grande quantité en fonction de chacun. Si un membre de la famille en boit, personne ne sera atteint par la maladie. Si une famille en boit, aucune des familles vivant à un *li* alentours ne sera atteinte. Le vin médicinal doit être bu le premier jour du premier mois. Le reste peut être conservé dans un puits et servir pour les années suivantes: il protégera la famille de la maladie pour les années à venir. Le mélange d'herbes peut être placé dans différents puits, même ceux n'appartenant pas à une famille, pour se protéger des épidémies³⁹.

又屠蘇酒辟疫氣，令人不染溫病及傷寒，歲旦飲之。
方：烏頭、防風各六銖；白術、桔梗各十銖；菝葜、蜀椒汗，各十銖；大黃、桂心各十五。右八味，絳袋盛，以十二

38. Dans son étude sur ce texte, Ian Chapman a traduit 敷於散 comme « *fuyu powder* », en ajoutant cette remarque: « The literal meaning of this concoction's name is uncertain »; Ian Chapman, « Festival and Ritual Calendar: Selections from *Record of the Year and Seasons of Jing-Chu*, » in Wendy Swartz, Robert Ford Campany, Yang Lu, and Jessey J. C. Choo, eds., *Early Medieval China: A Sourcebook* (New York: Columbia University Press, 2014), p. 475, 488. D'après nous, “敷于散” doit être compris comme “敷淤散”, 淤 désignant 淤結, « hématome ». “敷於散” serait une sorte de poudre servant à soigner les hématomes internes.

39. Ge Hong 葛洪 (ouvrage original), complété par Tao Hongjing 陶弘景, à nouveau complété par Yang Zaidao 楊再道 (annotations de Shang Zhijun 尚志鈞), *Buji Zhouhou fang* 補輯肘后方 (Manuel de prescriptions d'urgence), Hefei, Anhui kexue jishu chubanshe, 1996, p. 73.

月晦日中時懸沉井中，令至泥。正月朔平曉出藥，置酒中煎數沸，於東向戶中飲之。屠蘇之飲，先從小起，多少自在。一人飲，一家無疫。一家飲，一里無疫。飲藥酒待三朝，還滓置井中，仍能歲飲，可世無病。當家內外有井，皆悉著藥，辟溫氣也。

Est consignée dans l'ouvrage *Sishi zuanyao* 四時纂要 (Principales activités liées à chaque saison) des Tang une recette de vin *tusu* dont la prescription et le dosage sont quelques peu différents :

Vin *tusu* : un demi *liang* de rhubarbe, de poivre du Sichuan, de platycodon, de graines de cassia et de Saposhnikovia divaricate; un *liang* d'*atractylodes* à grosse tête et de renouée du Japon; un demi *fen* de racine d'aconit. Couper finement ces huit plantes médicinales à l'aide d'un couteau et les conserver dans un sachet en tissu rouge foncé. Au crépuscule de la veille du Nouvel An, plonger le sachet dans l'eau du puits jusqu'à ce que le mélange devienne pâteux. L'en sortir au petit matin du premier jour du premier mois, le mélanger à du vin et boire ce vin *tusu* en faisant face à l'est. Chacun doit en boire, du plus jeune au plus âgé, pour que la famille échappe à la maladie. Trois jours plus tard, jeter le sachet dans le puits. Voici la prescription magique de l'Empereur jaune⁴⁰.

屠蘇酒：大黃、蜀椒、桔梗、桂心、防風各半兩，白術、虎杖各一兩，烏頭半分。右八味，剉，以絳囊貯，歲除日薄晚，掛井中令至泥。正旦出之，和囊浸於酒中，東向飲之。從少起至大，逐人各飲小許，則一家無病。候三日，棄囊並藥于井中。此軒轅黃帝之神方矣。

Si les deux prescriptions sont quelques peu différentes, aucune ne fait intervenir du bois qiuci. Faire entrer du bois qiuci dans la composition du vin *tusu* devait donc davantage être une excentricité taoïste qu'une coutume répandue sous les Tang. C'est vraisemblablement parce qu'il venait de loin que le bois qiuci pouvait être gratifié de propriétés magiques comme celle de repousser les maladies.

Aucun bois ne rentrant dans la composition du vin *tusu*, nous avons dû réfléchir à une autre hypothèse⁴¹ : peut-être ce bois avait-il

40. Han E 韩鄂, explication du titre par Moriya Mitsuo 守屋美都雄, *Shiji sanyō chūgoku konōsyō kosaiki no shin shiryō* 四時纂要—中國古農書、古歲時記の新資料 (Principales activités liées à chaque saison – nouveaux documents sur les traités agricoles et les almanachs de la Chine antique), reproduction d'un exemplaire coréen regravé en 1590, Tōkyō, Yamamoto soten, 1961, p. 169-170.

41. Merci à Tang Wen 唐雯 de nous avoir aidé à envisager cette hypothèse.

servi à la construction d'une pièce ? Dans l'« Histoire des Wei » du *Sanguo zhi* 三國志 (Histoire des Trois Royaumes), on peut lire dans la « Cao Shuang zhuan » 曹爽傳 (Biographie de Cao Shuang) : « Cao Shuang, Cao Xi, Cao Xun, He Yan, Deng Yang, Ding Mi, Bi Gui, Li Sheng, Huan Fan, Zhang Dang et d'autres encore furent arrêtés et condamnés à mort. Leurs parents, frères et femmes furent eux aussi exécutés » 於是收爽、羲、訓、晏、颺、謐、軌、勝、範、當等，皆伏誅，夷三族，à la suite de quoi une note de Pei Songzhi 裴松之 renvoie à ce passage des *Wei lue* 魏略 (Récits de Wei), l'œuvre de l'écrivain de la période des Trois Royaumes Yuhuan 魚豢 : « Li Sheng fut nommé à différents postes de gouvernement local et s'acquitta toujours bien de sa tâche. Il fut notamment en charge pendant un an dans le Henan, et quand le *tusu* du palais gouvernemental fut endommagé, il le fit aussitôt réparer » 勝前後所宰守，未嘗不稱職，爲尹歲餘，廳事前屠蘇壞，令人更治之⁴². Dans l'histoire de Suolu 索虜 consignée dans le *Songshu* 宋書 (Histoire des Song), on peut lire : « le *tusu* dans lequel Tuoba Tao habitait fut frappé par la foudre et s'écroula. Tuoba Tao mourut sous les décombres » (拓跋) 燾所住屠蘇爲疾雷擊，屠蘇倒，見壓殆死⁴³. Sur le lien unissant les pièces *tusu* au vin *tusu*, Pang Anshi 龐案時, un auteur des Song, écrit à l'entrée « vin *tusu* » du chapitre 5, « Pi wenyi lun » 辟瘟疫論 (Contre les épidémies), de sa *Shanghan zongbing lun* 傷寒總病論 (Nosologie des maladies dites froides) :

Il est dit dans le dictionnaire *Tongsuwen* qu'un *tusu* est un bâtiment au toit plat. Dans le *Guangya*, la définition en est *an* (maison de paille). Un *tusu* a un toit plat tandis qu'un *an* possède un toit bombé, les deux sont donc différents. Les constructions en bois attenantes au hall principal et entreprises au mois de novembre sont elles aussi des *tusu*. Les riches personnages tendent des étoffes en soie et plumes dans ces annexes afin de se protéger du froid et vont y boire le vin qui protège des maladies le premier jour de la nouvelle année : c'est ce qui a donné son nom à cette pièce⁴⁴.

42. *Sanguo zhi* 三國志 (Histoire des Trois Royaumes), Beijing, Zhonghua shuju, 1959, p. 288, 290.

43. *Songshu* 宋書 (Histoire des Song), Beijing, Zhonghua shuju, 1974, p. 2353.

44. Pang Anshi 龐案時 (annotations de Zou Dechen 鄒德琛 et Liu Huasheng 劉華生), *Shanghan zongbing lun* 傷寒總病論 (Nosologie des maladies dites froides), Beijing, Renmin weisheng chubanshe, 1989, p. 122-123.

《通俗文》曰：屋平曰屠蘇。《廣雅》云：屠蘇，庵也。然屠蘇平而庵圓，所以不相同，今人寒月廳事下作版閣是也。尊貴之家，閣中施羽帳綿幃，聚會以禦寒，故正旦會飲辟溫酒而以屠蘇爲名也。

Cette explication est plausible : le *tusu* serait donc une pièce au toit plat avec auvents. Et le bois *qiuci*, dans l'histoire narrée (voir *supra*) par le *Youyang zazu* 酉陽雜, aurait en sa qualité de matériau lointain un peu magique servi à construire une telle pièce.

Mais ce texte ne nous dit pas précisément de quel bois il s'agit. Le bois de sal serait une option : dans les canons bouddhistes sont mentionnés les arbres liés aux différents épisodes de la vie de Bouddha (naissance, ascèse, enseignement et nirvana), qui ont par la suite été sacralisés. L'arbre ashoka, le figuier des pagodes, le manguier ou encore le sal sont explicitement désignés dans ces ouvrages⁴⁵. Dans le bouddhisme, Bouddha serait né et aurait atteint le nirvana sous un sal, ce qui fait de cet arbre le plus sacré du bouddhisme. On peut lire au chapitre 4 du *Chang ahan jing* 長阿含經 (Dīrghāgama-Sūtra) :

Bouddha se trouvait alors à Kushinagar, le berceau de grands hommes. Il s'installa entre deux arbres d'un bosquet de sal pour atteindre le nirvana. Il dit alors à Ānanda : « Entre dans Kushinagar et dis à ses habitants : "Ô peuple sage, sachez que Bouddha atteindra cette nuit au bosquet de sal le nirvana. Si des questions vous tracassent, venez les poser maintenant et recevoir mon enseignement en personne ; si vous ne saisissez pas cette occasion, vous n'en aurez pas d'autre". »⁴⁶

爾時，世尊在拘尸那竭城本所生處，娑羅園中雙樹間，
臨將滅度。告阿難曰：汝入拘尸那竭城，告諸末羅：“諸

45. Cf. Zhao Shengliang 趙聲良, « Dunhuang bihua shuofatu zhong de shengshu » 敦煌壁畫說法圖中的聖樹 (Arbres sacrés présents dans les peintures murales de Dunhuang), *Yishushi yanjiu* 藝術史研究, n° 4, Guangzhou: Zhongshan daxue chubanshe, 2002, p. 223-254. L'auteur de cet article s'intéresse aux différentes formes sous lesquelles ces arbres sacrés ont été représentés dans l'art bouddhiste chinois entre la dynastie du Nord et les Tang. Il explore entre autre les origines des styles « dais », « manguier » et « arbres sacrés de Chine centrale », ainsi que leur influence sur les autres arts, et essaie d'identifier la tendance dominante dans les représentations de ces arbres dans les peintures murales de Dunhuang datant des Sui et des Tang. Les sals ne sont pas spécifiquement traités.

46. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 eds., *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 (Nouvelle édition du Canon bouddhiste mahayana compilée à l'ère Dazheng), livre 1, p. 24, colonne du milieu et du bas.

賢，當知如來夜半於娑羅園雙樹間當般涅槃。汝等可往諮問所疑，面受教誡，宜及是時，無從後悔。”

Dans le *Dabanniepan jing* 大般涅槃經 (Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-Sūtra), on peut lire :

Bouddha lui répondit ainsi : « Ânanda ! Il faut que tu saches les deux fois où une lumière étincelante a émané de moi. La première fois, j'étais assis sous un figuier des pagodes en train d'essayer d'atteindre l'accomplissement ; la deuxième, j'atteignais le nirvana. Ânanda ! Le savais-tu ? Il en fut ainsi au moment où j'atteignis l'Éveil parfait sans supérieur, *anuttara-dharma-chakra*, et à celui où je parvins au nirvana. Il faut que tu saches que j'étais alors à Kushinagar, ce berceau des grands hommes, à méditer entre deux arbres sal au bord du fleuve Phalgu. » Quand il se tut, de nombreux bonzes, nonnes et devas de l'Akasha se mirent à pleurer et à gémir sans pouvoir s'arrêter⁴⁷.

佛即答言：“阿難！當知我有二時，放大光明。一者在菩提樹欲成佛時放大光明，二者欲般涅槃放大光明。阿難！知不？我成阿耨多羅三藐三菩提，盡於夜分般涅槃時，亦復如是。汝今當知，我於今者，後夜分盡，在鳩尸那城力士生地熙連河側娑羅雙樹間，入般涅槃。”說此語已，諸比丘眾虛空諸天，悲號啼泣不能自勝。

Le moine bouddhiste Xuan Zang 玄奘 (602-661) alla visiter le bosquet de sal où Bouddha avait atteint le nirvana. Il consigne cette expérience au chapitre 6 du *Da Tang Xiyu ji* 大唐西域記 (*Mémoires sur les contrées occidentales*):

À trois ou quatre *li* au nord-ouest de Kushinagar, après avoir passé la rivière Ajitavati (sous les Tang, les fidèles appelaient cette rivière Wusheng; il est donc erroné de l'appeler Ajitavati à cette période; la rivière prend parfois le nom d'Hiranyavati dans des écrits bouddhistes, traduit notamment par « fleuve d'or ») s'étend, non loin de la berge ouest de la rivière, un bosquet de sals. Le sal est un arbre qui ressemble au chêne Daimyo mais dont l'écorce est blanc-vert et les feuilles très lisses. Quatre sals s'élevaient très haut à l'endroit où Bouddha avait atteint le nirvana⁴⁸.

城西北三四里，渡阿特多伐底河（唐言無勝。此世共稱耳，舊云阿利羅跋提河，訛也。典言謂之尸賴拏伐底河，譯

47. *Ibid.*, p. 198, colonne du bas.

48. Version annotée des *Mémoires sur les contrées occidentales*, p. 538-539.

曰有金河)。西岸不遠至娑羅林。其樹類榦而皮青白，葉甚光潤。四樹特高，如來寂滅之所也。

Les représentations du nirvana dans l'art gandhara figurent souvent deux arbres sal, un au pied et un à la tête de Bouddha. Dans certaines peintures, trois arbres ou plus apparaissent dans l'arrière-plan: ils renvoient au « bois » ou au « bosquet de sals » des classiques⁴⁹.

Le sal étant considéré comme un arbre sacré, le royaume de Funan en offrit un en tribut en l'an 519. Le chapitre 54 du *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), « Funan guo zhuan » 扶南國傳 (Récit du pays de Funan), précise ainsi: « En la dix-huitième année (de l'ère Tianjian 天監, 519), Viravarman envoya des émissaires porter comme tribut des statuettes de Bouddha en bois de santal fabriquées en Inde, des feuilles de sal, des billes de verre coloré, du curcuma et des dérivés du Copalme d'Orient » (天監) 十八年，復遣使送天竺旃檀瑞像、娑羅樹葉，並獻火齊珠、鬱金、蘇合等香。⁵⁰ Ce tribut constitué de feuilles, de statuettes bouddhistes, de pierres précieuses et d'épices rares donne une idée de l'atmosphère bouddhiste qui régnait sous les Liang. La seule explication possible à cette offrande de feuilles est qu'elles devaient être vénérées du fait que le sal était un arbre sacré; elles constituaient à ce titre un des principaux items de ces « tributs bouddhistes »⁵¹.

Sous les Tang, les sals qiuci étaient renommés. Dans la partie consacrée aux arbres du chapitre 18, « Guang dong zhi » 廣動植 (Des animaux et des plantes), du premier volume du *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang), il est noté que vers 742, les premiers

49. Miyaji Akira 宮治昭 (traduction de Li Ping 李萍 et Zhang Qingtao 張清濤), *Niepan he Mile de tuxiangxue: cong Yindu dao zhongya* 涅槃和彌勒的圖像學——從印度到中亞 (Iconographie du nirvana et de Maitreya – de l'Inde à l'Asie centrale), Beijing, Wenwu chubanshe, 2009, p. 92-93.

50. *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), Beijing, Zhonghua shuju, 1973, p. 790. L'ouvrage parle ici de 娑羅樹葉 pour les feuilles de sal alors que la graphie correcte en est 娑羅樹葉.

51. La notion de « tribut bouddhiste » et sa déclinaison en trois formes est l'œuvre de Mayuko Kawakami 河上麻由子. Cf « Fojiao yu chaogong de guanxi – yi NanBeichao shiqi wei zhongxin » 佛教與朝貢的關係——以南北朝時期為中心 (Relations entre bouddhisme et tributs sous la dynastie du Nord et du Sud), *Chuantong Zhongguo yanjiu jikan* 傳統中國研究集刊 (Publications des études sur la Chine traditionnelle), n° 1, Shanghai renmin chubanshe, 2006, p. 31-56.

sals arrivèrent d'Anxi par la route de la Soie, ce qui perpétua la tradition instaurée sous les Liang d'offrir en tribut des feuilles de cet arbre sacré du bouddhisme. La description qui est faite des sals est particulièrement colorée :

Arbre sal. Dans un temple de la région de Baling, un arbre poussa sous le lit d'un moine, et continua à pousser après qu'on l'eut coupé. Un moine d'ailleurs dit en le voyant : « C'est un arbre sal ». Au début de la période Yuanjia (424-453), cet arbre donna une fleur en forme de lotus. Au début des années Tianbao (742-756), des branches de sal transitèrent par le district frontalier d'Anxi pour être offertes en tribut. Dans le rapport impérial de cette époque on peut lire : « Dans les quatre régions que je gouverne (Qiuci, Khotan, Karachahr et Shule), le pays de Fergana est celui qui entretient les meilleures relations avec l'empire Tang ; il y pousse un arbre extraordinaire appelé sal. Les mauvaises herbes les plus courantes le laissent en paix et les oiseaux les plus agressifs n'y nichent pas ; son tronc est aussi droit que celui d'un pin ou d'un genévrier de Chine et son feuillage aussi dense que celui du pêcher ou du prunier. J'ai dernièrement envoyé un émissaire là-bas pour qu'il ramène deux cents arbres sal. Si sa mission aboutit, je choisirai les plus beaux et les enverrai aux palais Changle et Jianzhang. Leurs feuilles pourront se mêler à celles des oliviers de Chine poussant sur la lune et leurs branches rencontrer celles des ormes de Sibérie poussant en plein ciel pour former un dais ombragé. »⁵²

娑羅 巴陵有寺，僧房牀下忽生一木，隨伐隨長。外國僧見曰：“此娑羅也。”元嘉初，出一花如蓮。天寶初，安西道進娑羅枝，狀言：“臣所管四鎮，有拔汗那，最為密近，木有娑羅樹，特為奇絕。不庇凡草，不止惡禽，聳幹無慚於松栝，成陰不愧於桃李。近差官拔汗那使，令採得前件樹枝二百莖。如得託根長樂，擢穎建章。布葉垂陰，鄰月中之丹桂；連枝接影，對天上之白榆。”

On peut lire au chapitre 6 du volume suivant, « Si ta ji » 寺塔記 (Récits des temples et pagodes) :

L'immense sal visible dans la cour du palais provient d'un tribut d'Anxi versé pendant la période Dali (766-779). La cour fit don de quatre splendides et robuste sals au temple Ci'en. Le responsable du

52. Duan Chengshi (annotations de Fang Nansheng), *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang), p. 174.

temple, Xing Feng, veilla en personne à leur mise en terre; seul l'un d'entre eux mourut⁵³.

又殿庭大莎羅樹，大曆中，安西所進。其木椿賜此寺四櫟，櫟皆灼固。其木大德行逢自種之，一株不活。

Le pays Qiuci fut un des hauts-lieux du bouddhisme dans cette région-là; le fait que le sal ne soit troublé « ni par les mauvaises herbes ni par les oiseaux les plus agressifs » est un marqueur évident de la sacralisation de cet arbre par les croyances bouddhistes. Que des sals aient été donnés en tribut à la cour des Tang et replantés dans des temples confirme que les Qiuci s'enorgueillissaient comme d'une richesse locale de la croissance chez eux de cet arbre vénéré par les croyants pour sa forte dimension symbolique.

Plus généralement, il apparaît que l'introduction et la diffusion d'une croyance religieuse attachée aux feuilles, au bois et aux graines de sal en Chine s'accompagnèrent de celles d'un art et d'une iconographie bouddhiste d'origine qiuci. Le bois qiuci dut donc dans ce contexte s'imposer une composante importante de l'idée que se firent les Tang d'un pays Qiuci à dimension de lieu saint. Certes, comme ni bois qiuci, ni bois de sal n'ont été retrouvés, on reste ici dans la déduction, mais les récits et la logique plaident en ce sens.

Cristal doré: le tribut du roi qiuci Bai

Dans le chapitre 808, « Zhengbao bu qi » 珍寶部七 (Trésors 7), du *Taiping yulan* 太平御覽 (Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur), un extrait du *Tangshu* 唐書 (Histoire des Tang) est cité:

Le douzième mois de la deuxième année de l'ère Shangyuan de l'empereur Gaozong (675), le roi du pays de Fergana soumit comme tribut du cristal vert et de la limonite. Le roi Bai Suji du pays qiuci fit don de cristal doré⁵⁴.

高宗上元二年十二月，拔汗那王獻碧頗黎及地（蛇）黃。龜茲白王素稽獻金頗黎。

53. *Ibid.*, p. 263.

54. Li Fang 李昉 et al., *Taiping yulan* 太平御覽 (Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur), Beijing, Zhonghua shuju, 1960, p. 3592.

Wu Yugui 吳玉貴 estime que « cette citation provient du *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang) révisée par Liu Xu, la première version de cet ouvrage⁵⁵ ». Wang Guihai 汪桂海 conteste cette affirmation en s'appuyant sur le fait que les passages du *Tangshu* 唐書 (Histoire des Tang) cités à cet endroit ne correspondent pas à ceux de l'exemplaire actuel et avance ainsi qu'il s'agit de la version de Wu Jing, Wei Shu et de leurs contemporains⁵⁶. Tang Wen 唐雯 est l'auteur de l'analyse la plus poussée : pour lui, le *Tangshu* 唐書 (Histoire des Tang) dont il est question n'est pas un seul et unique ouvrage mais renvoie à la fois à celui de Liu Xu, à celui riche de 130 chapitres de Wu Jing et consort, ainsi qu'à tous les ouvrages d'histoire datant des Tang et traitant des dynasties passées jusqu'à celle des Tang. Le fait que l'auteur ait rassemblé ces multiples sources historiographiques sous un seul et même titre montre à quel point les lettrés des Tang et du début des Song connaissaient cet ouvrage⁵⁷. Si ces différentes sources n'apparaissent pas dans le *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang), c'est parce qu'il en existait d'autres versions.

Cette mention unique du cristal doré apparaît donc dans un document non bouddhiste. Le mot « cristal » (*poli*), qui peut être écrit 頗梨 ou 頗黎, est la transcription phonétique en caractère chinois du mot sanskrit *sphaṭika*⁵⁸; dans des traductions chinoises plus anciennes de classiques bouddhistes, il est parfois rendu par le mot chinois existant, *shuijing* 水精. Il y a encore débat pour savoir si *poli*

55. Wu Yugui 吳玉貴, préface aux *Tangshu Jijiao* 唐書輯校 (Notes sur l'Histoire des Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 2008, p. 11-12.

56. Wang Guihai 汪桂海, « Tan Taiping yulan suoyin Tangshu » 談〈太平御覽〉所引〈唐書〉 (Les citations de l'Histoire des Tang dans l'Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur), *Dianjiaoben ershisishi ji qingshigao xiuding gongcheng bangongshi jianbao* 點校本二十四史及〈清史稿〉修訂工程辦公室簡報 (Rapport du bureau chargé de la révision de l'édition annotée des Vingt-quatre histoires et de l'Essai de l'histoire des Qing), n° 37, p. 11-15.

57. Tang Wen 唐雯, « Taiping yulan yin Tangshu zai jiantao » 〈太平御覽〉引〈唐書〉再檢討 (Nouvelle étude des citations de l'Histoire des Tang dans l'Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur), 6^e atelier du groupe d'étude en histoire ancienne chinoise de l'université de Fudan, le 10 mars 2010; version révisée parue dans Shilin, 2010, n° 4, p. 70-76.

58. En sanskrit, qui désigne du cristal à proprement parler.

ne renverrait pas au mot chinois *liuli* 琉璃, (« béryl » puis « verre »). Certains spécialistes estiment qu'il s'agit d'une pierre précieuse transparente existant à l'état naturel alors que le *liuli* serait un verre travaillé. Après que Kumarajiva eut traduit en chinois le mot « cristal » par 頗梨, le verre, notamment celui introduit en Chine depuis l'Occident, a en effet rapidement été désigné par le mot *liuli* (流离 ou 琉璃). Jusqu'au milieu de la dynastie Tang, dans les classiques bouddhistes, le mot *liuli* put en fait signifier béryl ou verre⁵⁹. Mais les ouvrages littéraires écrits sous les Tang, comme l'« Ode au verre » de Wei Yingwu 韋應物 montrent que seul un produit travaillé pouvait avoir une telle transparence :

Sa couleur est celle de la glace, il semble invisible et pourtant aucune poussière, si fine soit-elle, ne peut le traverser. Montré à l'occasion d'un banquet, il est invisible mais rivalise pourtant de beauté avec les plus beaux visages⁶⁰.

有色同寒冰，無物隔纖塵。象筵看不見，堪將對玉人。

Les chercheurs en histoire scientifique ont établi que l'art du modelage du verre s'est fait jour en Chine dès 500 avant notre ère, vers la fin des Printemps et Automnes et le début des Royaumes combattants (alors que la technique occidentale du soufflage du verre n'est arrivée quant à elle que sous les Sui⁶¹). Le cristal doré qui nous occupe devait donc être un morceau de cristal piqueté ou mêlé d'or, un objet particulièrement brillant et coloré dont la cour d'alors devait raffoler et qui convenait parfaitement comme tribut.

59. Miyajima Junko 宮嶋純子, « Kaneki butsuten ni okeru honyakugo hari no seiritsu » 漢譯佛典における翻譯語「頗梨」の成立 (Comment le mot 頗梨 est apparu dans les classiques bouddhistes en langue chinoise), *Higashi ajia bunka kojyō kenkyū* 東アジア文化交渉研究 (Étude des interactions culturelles en Asie orientale), n° 1, 2008, p. 365-380.

60. Sun Wang 孫望, *Wei Yingwu shi xinian jiaozheng* 韋應物詩系年校證 (Notes sur les dates de composition des poèmes de Wei Yingwu), Beijing, Zhonghua shuju, 2002, p. 515.

61. Gan Fuxi 干福熹, « Zhongguo gudai boli de qiyuan he fazhan » 中國古代玻璃的起源和發展 (Origines et développement du verre en Chine antique), *Ziran zazhi* 自然雜誌, n° 4 livre 28, 2006, p. 187-193. Pour un article plus précis, cf. Gan Fuxi, « Zhongguo gudai boli he gudai Sichou zhi lu » 中國古代玻璃和古代絲綢之路 (Verre et route de la Soie dans l'Antiquité chinoise), Gan Fuxi dir., *Sichou zhi lu shang de gudai boli yanjiu* 絲綢之路上的古代玻璃研究 (Étude du verre dans l'Antiquité au fil de la route de la Soie), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2007, p. 1-29.

Aucun texte n'en précise ni la forme ni le mode de fabrication, aussi ne pouvons-nous qu'émettre des hypothèses.

Le concept de « cristal doré » est en tout cas à rattacher au mythe bouddhiste des sept trésors⁶². Au chapitre 58 du « Zhengfa nianchu jing » 正法念處經 (Sutra de la contemplation du vrai dharma), il est dit que :

En entrant de nouveau dans le lac de bijoux et de Chintamani, le vrai cristal doré, doux des cinq douceurs, est très doux au toucher et au regard ; il n'y a pas de mousse, les chants d'oiseaux résonnent et l'eau est transparente et profonde, paisible⁶³.

復入摩尼寶石之池，真金頗梨，色觸柔軟，五種柔軟，
無有水衣，眾鳥音聲，澄靜淵深。

Le « vrai cristal doré » doit ainsi renvoyer au cristal doré naturel mentionné au chapitre 31 des *Fo zu tongji* 佛祖統紀 (Chroniques complètes de Bouddha et des patriarches) :

Le palais du dieu Soleil est fait de cristal doré naturel, mesure 51 *yojana* de longueur et de largeur et est aussi carré et régulier qu'une maison. De loin, il semble rond (il est dit dans le *Jñānaprasthāna* que la circonférence du soleil et de la lune serait de 500 *li*) ; il est balayé par cinq vents différents et héberge un char fait à partir de l'or ramené par les fleuves traversant Jambudvīpa, haut de 16 *yojana* et large de 8. Le dieu du Soleil et ses proches habitent dans le palais du soleil, où ils goûtent les cinq plaisirs (couleur, bruit, odeur, goût, toucher). [...] Le palais du dieu de la Lune est fait de verre naturel argent et noir, mesure 16 *yojana* de haut et s'étend sur une circonférence de 8 *yojana*. Le dieu de la Lune et les nombreux devas goûtent aux cinq plaisirs sur le char⁶⁴.

62. Le cristal est un des sept trésors ; pour en savoir plus sur sa fonction dans les temples bouddhistes de Dunhuang et son rapport avec les offrandes du bouddhisme tantrique à l'époque des Tang et des Song, cf. Yu Xin, « Dunhuang fosi suo cang zhenbao yu mijiao baowu gongyang guannian » 敦煌佛寺所藏珍寶與密教寶物供養觀念 (Les trésors des temples bouddhistes de Dunhuang et les offrandes de bijoux du bouddhisme tantrique), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 2010, n° 4, p. 140-151.

63. Takakusu Junijirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 eds., *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 (Nouvelle édition du Canon bouddhiste mahayana compilée à l'ère Dazheng), livre 17, p. 345, colonne du bas.

64. Takakusu Junijirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 eds., *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 (Nouvelle édition du Canon bouddhiste mahayana compilée à l'ère Dazheng), livre 49, p. 306, colonne du milieu.

日天宮殿，天金頗梨所成。縱廣五十一由旬，正方如宅，遙看似圓（《智論》：日月方圓五百里），有五種風吹轉而行，閻浮檀金以爲妙輦，高十六由旬，方八由旬。日天子及眷屬居中受天五欲。……月天宮殿，天銀青琉璃成。高十六由旬，廣八由旬。月天子與諸天女在此輦中受天五欲。

Le cristal doré et le verre argent et noir naturels servent respectivement de matériaux de construction aux palais du Soleil et de la Lune. L'ajout de l'adjectif « vrai » ou « naturel » devait renvoyer à l'idée d'une pureté et d'un lustre absolu de l'or présent dans le cristal doré. Le cristal doré offert par le roi des Qiuci Bai Suji est une illustration de plus de l'influence du bouddhisme qiuci sur la Chine centrale.

Poluo en argent: la splendide métamorphose d'un instrument de rite zoroastrien

Voici ce qu'on trouve au chapitre 970 « Waichen bu – Chaogong san » 外臣部・朝貢三 (Dignitaires étrangers – Tributs 3) de l'encyclopédie *Cefu yuangui* 冊府元龜 (Modèles extraordinaires de la bibliothèque impériale):

Le premier mois de la deuxième année de l'ère Shangyuan (675), le roi et grand général des Qiuci Bai Suji fit don d'un *poluo* en argent à la cour chinoise; l'empereur des Tang lui offrit en retour des rouleaux de soie⁶⁵.

上元二年正月，右驍衛大將軍龜茲王白素稽獻銀頗羅，賜帛以答之。

Cette anecdote figure au chapitre 5, « Gaozong benji » 高宗本紀 (Chroniques de l'empereur Gaozong), du *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang), ce qui montre à quel point les Tang l'estimaient importante.

Un *poluo* est un bol évasé à la panse petite et au pied rond qui servait à boire du vin. D'autres graphies existent que 頗羅 (巨羅, 破羅), où seul le premier caractère change, remplacé par des caractères de

65. Wang Qinruo 王欽若 et al. (annotations de Zhou Xunchu 周勛初), *Cefu yuangui* 冊府元龜 (Modèles extraordinaires de la bibliothèque impériale), Nanjing, Fenghuang chubanshe, 2006, p. 11233.

même prononciation. Selon les spécialistes de la Sogdiane, ce mot viendrait de l'iranien *padrōd* qui voulait dire « bol ». En grec ancien, le mot pour « bol » ou « verre » s'écrivait *φάλη*⁶⁶. Un bol en argent gravé désigné par le mot sogdien *patrōd* conforte cette hypothèse⁶⁷ : c'est là ce que le chinois désigne par *poluo*.

En 1997, au sud-ouest de Qiuci 龜茲, un petit récipient évasé a été trouvé dans un puits de fouille. Sa hauteur est de 3,5 cm, son diamètre de 14 cm et le diamètre de son pied de 17 cm. Ses bords mesurent 3 mm d'épaisseur (et sont légèrement incurvés vers l'intérieur) au niveau de l'ouverture, et 15 mm partout ailleurs ; l'objet pèse 225 grammes et est en argent. Ses flancs sont gravés d'un motif représentant la nouvelle lune avec un lapin blanc entre les deux pointes du croissant. Le dos du lapin est arqué, l'animal a de longues oreilles et sa queue dressée donne l'impression qu'il s'apprête à s'élancer. Le grand axe de la lune mesure 2,9 cm tandis que son petit axe (soit l'endroit qu'occupe le lapin) en fait 1,8 ; la lune est rayée de vingt traits horizontaux. Le récipient était rempli de plus de cent pièces de monnaie en bronze dans le style des pièces de cinq des Han fondues en pays Qiuci, qui doivent dater de l'an 60 de notre ère. Du point de vue des chercheurs, il s'agit d'un *poluo* qiuci datant de la dynastie Han ; les motifs du lapin et de la lune montreraient l'influence de la culture Han sur la culture Qiuci⁶⁸. Cette hypothèse nous semble plausible. Il s'agit du plus ancien et du seul *poluo* en argent qiuci connu. Il semblerait donc que ce type de vaisselle ait été introduit très tôt chez les Qiuci, que cet art-là était sous les Han assez développé et que les Qiuci avaient intégré des éléments

66. Nous avons à ce sujet interrogé notre confrère Zhang Wei 張巍, spécialiste en humanités occidentales : c'est lui qui nous a expliqué que *φάλη* devait originellement s'écrire *φιάλη*, et que le mot désignait en grec ancien un ustensile évasé et de forme ronde utilisé pour servir le vin.

67. E.H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand, A Study in T'ang Exotics*, Berkeley, University of California Press, 1963. Des notes sont ajoutées aux pages 459 et 460 de la version russe, qui citent Cai Hongsheng 蔡鴻生, *Tangdai jiuxinghu yu tujue wenhua* 唐代九姓與突厥文化 (Les cultures des Neuf familles barbares et des Göktürk sous les Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 1998, p. 12.

68. Liu Songbai 劉松柏, Guo Huilin 郭慧林, « Kuche faxian de yin poluo kao » 庫車發現的銀頗羅考 (Étude du *poluo* en argent découvert à Qiuci), *Xiyu yanjiu* 西域研究, 1999, n° 1, p. 52-55.

de culture Han à leur production. La production qiuci de *poluo* en argent connu par la suite un grand essor et perdura plusieurs centaines d'années, jusque sous les Tang, à qui l'on présentait encore ces objets comme tribut.

Un autre *poluo* en argent datant des Tang a été trouvé dans le palais terrestre du temple Famen. Sur la stèle recensant les accessoires rituels et dons impériaux du temple Zhongzhen (*Yingcong Zhongzhensi sui zhenshen gongyang daoju ji enci jinyin qiwu baohan deng bing xin encidao jinyin baoqi yiwu zhang bei* 應從重真寺隨真身供養道具及恩賜金銀器物寶函等並新恩賜到金銀寶器衣物賬碑) sont mentionnés « quarante objets rituels aux motifs fleuris d'or et d'argent », dont le détail donne « dix *leizi* (petites soucoupes), dix *bo* (?) *luozi* et dix soucoupes » 壘子一十枚、波(?)羅子一十枚、疊子一十枚. Yang Zhishui 揚之水 explique que le caractère *bo* 波 est en réalité *po* 破, et que l'objet en question est bien le *poluo* présent dans des ouvrages historiographiques et des poèmes des Tang. Parmi les objets l'accompagnant figurent dix *leizi* et dix soucoupes à cinq pétales aux motifs fleuris d'or et d'argent et au pied rond⁶⁹. Ces dix *poluo* sont faits d'une plaque d'or gravée. Ce sont de petits bols à fond plat, dotés d'un pied rond; la panse figure cinq pétales, chacun gravé d'une fleur de kadamba, fleur qui figure également au fond des bols. L'ouverture est gravée de fleurs de lotus stylisées et le pied s'évase vers l'extérieur. Chaque bol mesure 1,9 cm de haut, avec une ouverture large de 11,1 cm et une base large de 7,5 cm, pour un poids total de 118,2 g⁷⁰. L'aspect de ces *poluo* en or gravés datant des Tang révèle que l'art qiuci ayant servi à leur réalisation est bien plus sophistiqué et complexe que sous les Han; ces objets sont également bien plus petits que leurs ancêtres. Nous ne savons pas si les *poluo*

69. Yang Zhishui 揚之水, « Wan Tang jinyin jiuqi de mingcheng yu yangshi » 晚唐金銀酒器的名稱與樣式 (Noms et aspects de la vaisselle à vin en or et argent à la fin des Tang), *Zhongguo lishi wenwu* 中國歷史文物, 2008, n° 6, p. 18.

70. Shaanxi sheng wenwu kaogu yanjiuyuan 陝西省考古研究院 (Institut archéologique du Shaanxi), Famensi bowuguan 法門寺博物館 (Musée du temple Famen), Baoji shi wenwuju 寶雞市文物局 (Bureau des objets culturels de Baoji), Fufeng xian bowuguan 扶風縣博物館 (Musée du comté de Fufeng), *Famensi kaogu fajue baogao* 法門寺考古發掘報告 (Rapport des découvertes archéologiques du temple Famen), Beijing, Wenwu chubanshe, 2007, notes explicatives p. 115, illustrations en couleur n° 51 et 52.

du temple Famen sont originaires de Sogdiane, du pays Qiuci, ou s'il s'agit de simples reproductions chinoises.



Fig. 1 : *poluo* en argent datant des Tang trouvé dans le palais terrestre du temple Famen du comté de Fufeng, dans la province du Shaanxi (Rapport des découvertes archéologiques du temple Famen, planche illustrée 51).

L'identification de ces objets du temple Famen en tant que *poluo* doit servir d'exemple : en effet, elle nous rappelle qu'il nous faut repenser celle des verres, bols, soucoupes et autres récipients en or et argent, souvent réalisée de manière chaotique et aléatoire. Comme aucune description précise n'en est donnée dans les textes, les archéologues qualifient par exemple de « verres » de très nombreux récipients en fonction de leur forme et de l'acception actuelle de ce mot, dont notamment des objets ressemblant davantage à des bols. Il existe donc des verres de forme et de fonction très différentes⁷¹. Ce mode de désignation est loin d'être adapté et contribue à ce que certains *poluo* soient répertoriés comme verre, bol ou soucoupe.

71. Qi Dongfang 齊東方, *Tangdai jinyinqi yanjiu* 唐代金銀器研究 (Étude des récipients en or et argent datant des Tang), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1999, p. 38.



Fig. 2 : *poluo* en argent datant des v^e-vii^e siècle exhumé à Qigexing, dans le comté de Karachahr (Xinjiang), dont le pied est gravé d'inscriptions en moyen-perse (fonds du musée de la région autonome mongole de Bayingol dans le Xinjiang, *China: crossroads of culture*, p. 126).

Rappelons que les *poluo* sont intimement liés aux croyances zoroastriennes et qu'ils devaient servir d'instrument rituel dans le cadre de ce culte. En 1990, à Qigexing 七個星, non loin de Karachahr, six objets en argent ont été exhumés. Sur le bord d'un des bols en argent figure une inscription en sogdien retranscrite par Nicholas Sims-Williams de la manière suivante : « Ce récipient est la propriété des déesses Taxsič [...] Druvāspa, et pèse 30 *sitate* d'argent. » Au milieu de la phrase, trois mots n'ont pu être déchiffrés, sans doute le nom d'un dieu. Les désinences de ces trois noms sont féminines, les dieux en question devaient donc être des déesses⁷². On peut lire dans

72. Lin Meicun 林梅村, « Zhongguo jingnei chutu dai mingwen de bosi he zhongya yinqi » 中國境內出土帶銘文的波斯和中亞銀器 (Objets en argent d'Asie centrale et

le « Xiyu zhuan » 西域傳 (Récit des régions de l'Ouest) du *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui):

La capitale du pays de Cao se situe à quelques *li* au sud du fleuve Nami, à l'ancien emplacement du pays de Kang. Aucun roi ne gouvernant le pays de Cao, le roi du pays de Kang y a placé son fils Wujian. La capitale de Cao a un périmètre de trois *li*. Une armée de plus de mille hommes très bien entraînés y stationne. On y vénère la déesse Dexi (Taxsič), comme dans tous les pays situés à l'est de la mer de l'Ouest. Il existe des statuettes en or de cette déesse et des poluo en or hauts d'un pied et cinq pouces et tout aussi larges. Chaque mois lui sont sacrifiés cinq chameaux, dix chevaux et cent moutons, dans de telles proportions que mille personnes n'arriveraient pas à venir à bout d'un tel festin⁷³.

曹國，都那密水南數里，舊是康居之地也。國無主，康居王令子烏建領之。都城方三里。勝兵千餘人。國中有得悉神，自西海以東諸國，並敬事之。其神有金人焉，金破羅闢丈有五尺，高下相稱。每月以駝五頭、馬十疋、羊一百口祭之，常有數千人食之不盡。

Cai Hongsheng a été le premier à mettre le doigt sur le lien existant entre ces deux éléments. Pour lui, la déesse Taxsič est celle des étoiles et de la pluie du zoroastrisme, et les *poluo* en or servaient dans son culte à consommer le vin⁷⁴. Xu Xuya 許序雅 a développé ce point, précisant que dans l'ouest du pays de Cao, le culte de la déesse Taxsič était plus important que celui du dieu central Ahura Mazdā. Cela montre que les habitants de l'Ouest du Cao avaient adapté les croyances zoroastriennes et que le besoin de pluie dans les oasis motivait un souhait souverain⁷⁵. Au Japon est conservé

de Perse gravés d'inscriptions et trouvés en Chine), originellement paru dans *Wenwu* 文物, 1997, n° 7, republié dans *Hantang xiyu yu zhongguo wenming* 漢唐西域與中國文明 (Les régions de l'Ouest sous les Han et les Tang et la civilisation chinoise), Beijing: Wenwu chubanshe, p. 160-163.

73. *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui), Beijing, Zhonghua shuju, 1973, p. 1855.

74. Cai Hongsheng, *Tangdai jiu xinghu yu tujue wenhua* 唐代九姓與突厥文化 (Les cultures des Neuf familles barbares et des Göktürk sous les Tang), p. 11.

75. Xu Xuya 許序雅, « *Xintangshu xiyuzhuan suo ji Zhongya zongjiao zhuangkuang kaobian* » 新唐書西域傳所記中亞宗教狀況考辨 (Étude des religions d'Asie centrale à partir des mentions faites dans les *Récits des régions occidentales de la Nouvelle histoire des Tang*), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 2002, n° 4, p. 128-129.

dans le musée Miho (préfecture de Shiga) un panneau latéral de lit funéraire sogdien, sur lequel est représenté un cheval proposé en offrande, qui symboliserait la déesse Taxsič⁷⁶.



Fig. 3 : image d'un cheval proposé en offrande, qui symboliserait la déesse Taxsič, sur le panneau latéral d'un lit funéraire sogdien datant des Zhou du Nord (musée Miho, préfecture de Shiga, Japon, *China: crossroads of culture*, p. 243).

76. Rong Xinjiang 榮新江, « Miho meishuguan sute shiguan pingfeng de tuxiang ji qi zuhe » Miho 美術館粟特石棺屏風的圖像及其組合 (Dessins et composition du panneau latéral du lit funéraire sogdien conservé au Musée Miho), *Yishushi yanjiu* 藝術史研究, n° 4, Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 2002, p. 208-210.

Mais aucun spécialiste ne s'est hasardé à rendre compte du lien suggéré entre les noms des autres dieux et les *poluo*. D'après nous, ces objets ne servaient pas seulement dans le culte de la déesse Taxsič. On peut ainsi penser aux ustensiles en argent trouvés en 1963 à Shapocun, un village situé dans la banlieue sud-est de Xi'an : il est là aussi fait mention d'un « bol en argent » qui pourrait être un *poluo*. La description figurant sur le rapport archéologique mentionne une ouverture et un pied ronds, une panse divisée en douze pétales hauts de 4 cm, une ouverture large de 14,7 cm et une base large de 4,8 cm. Le fond en est gravé en creux d'un motif de 6,7 cm représentant un cerf à grands bois⁷⁷. Une inscription en sogdien figure également le long de l'ouverture, dont Sims-Williams donne la lecture suivante : « esclave du dieu Zurvan ». Selon Lin Meicun, cet ustensile devait être utilisé par des croyants zoroastriens ; il avance même qu'un culte devait être rendu dans le quartier Jinggong de Chang'an depuis les Tang⁷⁸. Ce type d'inscription est en effet parfaitement identique à celui figurant dans d'anciennes lettres en sogdien trouvées en 1907 par Stein non loin des murailles de Dunhuang. Le spécialiste du sogdien W. B. Henning a identifié l'expéditeur de la deuxième lettre comme étant *nnyβntk*, soit le « serviteur de la déesse Nana ». D'autres noms apparaissent dans la lettre : *šrw'spβntk*, soit le « serviteur de la déesse Dhruwasp », ou encore *txs'yc-βntk*, soit le « serviteur de la déesse Taxsič »⁷⁹. Il semble donc juste de penser que les ustensiles en argent trouvés à Xi'an appartenaient à des croyants zoroastriens. La forme et la technique de gravure utilisée pour les inscriptions figurant sur

77. Xi'an shi wenwu guanli weiyuanhui 西安市文物管理委员会 (Comité de gestion des objets culturels de la ville de Xi'an), « Xi'an shi dongnan jiao Shapocun chutu yi pi Tangdai yinqi » 西安市東南郊沙坡村出土一批唐代銀器 (Ustensiles en argent datant des Tang trouvés à Shapocun, un village de la banlieue sud-est de Xi'an), *Wenwu* 文物, 1964, n° 6, p. 30. Pour des illustrations en couleur, voir *China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2004, p. 315.

78. Lin Meicun, « Ustensiles en argent avec inscriptions d'Asie centrale et de Perse trouvés en Chine », *Régions de l'ouest sous les Han et les Tang et civilisation chinoise*, p. 158-160.

79. W. B. Henning, « The Date of the Sogdian Ancient Letters », *BSOAS*, XII, 1948, pp. 601-615. Pour les dernières études menées sur ces anciennes lettres en sogdien, voir Bi Bo 畢波, « Sutewen guxinzha hanyi yu zhushi » 粟特文古信割漢譯與注釋 (Traduction en chinois et annotations d'anciennes lettres en sogdien), *Wenshi* 文史, 2004, n° 2, p. 73-97.

ce bol en argent sont les mêmes que celles observées sur le vestige trouvé à Karachahr : il s'agit donc d'objets de nature similaire, d'ustensiles utilisés pour le culte de dieux zoroastriens — de *poluo* donc. Mais ces deux *poluo* sont de très petite taille, ce qui les distingue de leurs homologues qiuci. Dans le passage sur les régions occidentales du *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui), il est dit que le *poluo* d'or du pays de Cao mesure un pied et cinq pouces : la différence est énorme ! Mais qu'importe ces histoires de taille, la fonction et la forme des *poluo* devaient être les mêmes ; les petits et les grands devaient intervenir dans des cérémonies différentes.

Très peu de chercheurs se sont penchés sur le rôle de ces *poluo* au cours des cérémonies religieuses. Nous pensons qu'ils devaient être utilisés de pair avec des rhyta. Le mot « rhyton » vient du grec ancien *rhēō* qui signifie « couler » ; l'objet aurait la même origine que la corne d'abondance de la mythologie grecque et servait initialement d'instrument lors de cérémonies religieuses comme les libations, d'où le fait qu'il ait par la suite été sacralisé. Sa forme est très sophistiquée : pour faire simple, un rhyton ressemble à une corne dont la partie inférieure est percée et figure une tête d'animal ou de dieu⁸⁰. Il existe des rhyta en argile, en porcelaine, en or, en argent, en cuivre, en fer, en ivoire, en agate ou encore en jade. Leur aire et leur période de diffusion sont très larges : on en trouve d'Athènes à Chang'an sur une période comprise entre le Néolithique et le VIII^e siècle de notre ère ; voilà qui donne une

80. Les travaux menés à l'étranger sur les rhyta sont si nombreux qu'il nous est impossible de tous les recenser ici. Des articles chinois publiés sur le sujet, les plus intéressants sont ceux de Sun Ji孫機, « Manao zhoushou bei » 瑪瑙獸首杯 (Verre à tête d'animal en agate), *Zhongguo shenghuo: zhongguo guwenwu yu dongxiwenhua jiaoliushizhong de ruoganweni* 中國聖火：中國古文物與東西文化交流史中的若干問題 (Le feu sacré chinois : quelques questions sur l'histoire des échanges culturels entre Orient et Occident et les objets culturels de l'antiquité chinoise), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1996, p. 1781-1987 ; le texte intitulé « Jiaobei yu laitong » 角杯與來通 (Verre en forme de corne et rhyton), récemment publié par Liu Wensuo 劉文鎖 dans *Sichouzhilu: neilu ouya kaogu yu lishi* 絲綢之路——內陸歐亞考古與歷史 (Route de la Soie – archéologie et histoire de l'Eurasie terrestre), Lanzhou, Lanzhou daxue chubanshe, 2010, p. 256-281, regroupe les travaux réalisés sur le sujet et opère une datation archéologique.



Fig. 4: rhyton à tête de sphinx et *poluo* trouvés à Borovo datant du IV^e siècle avant notre ère (*The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, Volume XXXV, Number 1, Plate 5).



Fig. 5: vase en argent exhumé à Borovo, sur lequel on voit Dionysos levant de sa main gauche un rhyton à tête de lion et tenant un *poluo* de la droite (*The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, Volume XXXV, Number 1, p. 62).

idée de l'aire d'influence de cet objet⁸¹. Les *poluo* ont dû arriver en Chine en même temps que les Sogdiens y introduisaient les rhyta.

Différentes sources archéologiques attestent que ces deux objets étaient utilisés ensemble lors de cérémonies. En décembre 1974 a été trouvé à Borovo en Bulgarie un ensemble de magnifiques réci-pients à vin en argent datant du IV^e siècle avant notre ère. Les trois rhyta proposent respectivement une tête de bœuf, de cheval et de sphinx ; l'ensemble comprenait également un vase en argent luxueusement décoré ainsi qu'un large bol en argent avec deux anses, un pied rond et un griffon dévorant un cerf gravé au fond⁸². Le rhyton à tête de sphinx était gravé de l'inscription suivante : « (propriété) de Cotys de Beos ». Il devait donc s'agir de présents faits par le roi de Thrace Cotys I (dont le règne dura de 382 à 359 avant notre ère) à un souverain de la région. Les documents historiographiques et les découvertes archéologiques confirment que la Thrace avait pour coutume d'offrir en cadeau des objets rituels⁸³. Nous pensons que le bol est un type de grand *poluo* à poignées, appartenant à la catégorie des grands *poluo*. Le plus fascinant a été de découvrir sur le vase en argent à quelles occasions rhyta et *poluo* étaient utilisés. La scène gravée sur le vase semble en effet représenter un banquet des dieux, auquel participent Dionysos, Héraclès, des satyres et des griffons. Dionysos, de carrure imposante, est assis sur un lit, la jambe droite pliée, la jambe gauche pendante, la main gauche levant haut un rhyton à tête de lion et la main droite tenant un *poluo*. Le vin devait s'écouler par le trou du rhyton dans le *poluo*, qui servait ensuite à le boire. En poussant nos recherches un peu plus loin, nous avons trouvé des vestiges occidentaux plus anciens présentant le même genre de scène que celle figurant sur le lit funéraire sogdien exhumé

81. Nous avons pu observer au cours de nos visites dans des musées européens, américains ou japonais qu'il existait des compilations sur ce sujet, mais n'avons pas mené d'étude poussée sur la question ; nous ne faisons part ici que d'une impression générale.

82. De belles reproductions du rhyton à tête de sphinx et du vase en argent ont été publiées peu de temps après dans *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, Volume XXXV, n° 1, été 1977, planche 5, p. 62-63.

83. http://www.omda.bg/engl/history/borovo_treasure.htm ; D. M. Lewis, John Boardman, *The Cambridge Ancient History, Volume 6: The Fourth Century B. C.*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p 460-462.



Fig. 6 : représentation d'une cérémonie zoroastrienne donnée dans une vigne figurant sur un lit funéraire datant de la dynastie des Qi du nord (550-577) trouvé à Anyang, dans le Henan (Boston Museum of Fine Arts, photo de Yu Xin).



Fig. 7 : relief en marbre datant du IV^e siècle avant notre ère trouvé au Pirée, en Grèce, et représentant Dionysos (Musée national archéologique de Grèce, photo de Yu Xin).



Fig. 8 : scène de banquet aristocratique figurant sur une fresque à Pompéi

en Chine : un relief en marbre datant du IV^e siècle avant notre ère trouvé au Pirée, qui représente des acteurs allant rejoindre Dionysos après leur performance ; et une fresque mise au jour à Pompéi représentant un banquet aristocratique.

Une scène semblable peut être observée sur un lit funéraire sogdien daté de la dynastie des Qi du Nord (550-577) trouvé à Anyang 安陽 et aujourd'hui conservé au Boston Museum of Fine Arts. On y voit en effet, dans la partie inférieure, un tableau représentant un spectacle dansant et musical et une cérémonie d'offrandes, et dans la partie supérieure un grand lit tendu sous une tonnelle couverte de vigne. Une personne richement habillée (un chef ou *sabao* 薩寶) y est assis, tenant haut dans sa main droite un rhyton à tête de bœuf : il est entouré de nombreuses personnes, sept hommes à sa droite dont deux sur un premier rang qui lui tendent un *poluo* et cinq autres sur un deuxième rang dont le deuxième en partant de la gauche tend un *poluo* au troisième ; et sept femmes à sa gauche

dont les deux figurant au premier rang tiennent à deux mains des *poluo* devant leur poitrine et, sur le rang de derrière, la quatrième en partant de la gauche porte un *poluo* à ses lèvres comme si elle s'apprêtait à y boire. Selon Rong Xinjiang 榮新江, il s'agit d'un banquet donné à l'occasion d'une fête importante⁸⁴; Jiang Boqin 姜伯勤 parle lui d'une cérémonie zoroastrienne donnée dans une vigne⁸⁵. Il est intéressant de noter que cette scène, si elle semble effectivement retranscrire une certaine animation, n'est pas celle d'un banquet ordinaire. Si l'on considère qu'il s'agit d'une cérémonie zoroastrienne célébrée dans une vigne, le lien avec les cérémonies effectuées en Grèce antique dans l'espoir de moissons abondantes devient évident. Il est également important de souligner que la position du *sabao*, sa main tenant le rhyton levée haut, ressemble étonnamment à celle de Dionysos sur le vase en argent de Borovo. Cette similitude, loin d'être fortuite, est porteuse de sens. Là où dans de nombreux endroits Dionysos est représenté en train de se servir et de boire seul, le *sabao* verse le vin du rhyton dans les *poluo* de ceux qui l'entourent, qui se les font passer avant d'y boire. Peut-être cette pratique était-elle importante au cours des cérémonies et équivalait-elle à bénir les autres croyants.

Le lit funéraire en pierre datant des Sui ou des Tang découvert à Tianshui 天水 dans le Gansu 甘肅 comportait, d'après la description des archéologues, « neuf panneaux latéraux de 87 cm de haut et 33 cm de large. Le troisième panneau en partant de la gauche représente une scène de brassage avec, au centre, deux têtes d'animaux de la bouche desquels coule du vin. Sous les têtes, deux grandes jarres sont en train de se remplir. Entre les deux jarres, un homme avec dans la main gauche une autre jarre supervise le remplissage des deux premières et s'apprête à remplir la troisième. En bas, un homme est agenouillé avec à côté de lui une autre jarre et boit du vin à partir d'un bol qu'il tient dans sa main gauche. Un autre homme tient dans ses bras une jarre et marche en buvant au goulot. Un

84. Rong Xinjiang 榮新江, *Zhongguo zhongguo yu wailaiwenming* 中古中國與外來文明 (La Chine médiévale et les civilisations étrangères), Beijing, Sanlian shudian, 2001, p. 136-141.

85. Jiang Boqin 姜伯勤, *Zhongguo xianjiao yishushi yanjiu* 中國祆教藝術史研究 (Histoire de l'art zoroastrien en Chine), Beijing, Sanlian shudian, 2004, p. 43-46.

autre homme se repose, assis sur une pierre. En haut, trois hommes sont assis sur une marche : celui de droite a des cheveux bouclés qui lui tombent aux épaules, des yeux enfoncés dans leurs orbites, un nez droit, un gros ventre et est adossé à une marche ; celui du milieu a les mêmes yeux et le même nez que le premier mais les cheveux attachés ; celui de gauche, plus petit, donne l'impression d'être un noble local présent pour surveiller les travailleurs⁸⁶ ». Selon Jiang Boqin, la scène figurant du vin qui coule de la bouche des animaux pour tomber dans des jarres appartient à l'iconographie religieuse zoroastrienne : les cruches de forme oblongue à fond plat représentées entre les personnages agenouillés seraient de grands *poluo* dédiés au culte. Jiang Boqin s'inscrit ainsi dans le sillage de Cai Hongsheng, pour qui le culte de Taxsič visait les étoiles et la pluie : pour lui, cette description, comme celle des *Dunhuang Nian Yong* 敦煌廿詠 (Vingt odes à Dunhuang), feraient référence à des libations de *soma* offertes à Taxsič ou à une autre déité zoroastrienne pour faire venir la pluie. Il explique qu'entre les cérémonies du matin et du soir, du vin s'écoulait en un filet de la bouche d'animaux sacrés pour tomber dans une jarre ; à côté des jarres se tenait un homme qui servait le vin, un autre qui le faisait passer, un autre qui le buvait et un dernier qui se prosternait⁸⁷. Cette explication est des plus pertinentes. Nous pourrions aller plus avant en ajoutant que les têtes d'animaux d'où s'écoule le vin sont d'immenses rhyta appariés avec d'immenses *poluo*, tandis que le récipient dont se sert la personne qui boit du vin est un *poluo* de taille normale. Cette scène nous montre donc côte à côte des objets centraux du culte zoroastrien, assez semblables à des rytha et des *poluo*.

Un panneau en pierre (le numéro 6) orné de reliefs provenant d'un lit funéraire sogdien est conservé au musée Guimet. Au centre, le défunt est allongé sur une banquette placée sous un dais, le pied gauche levé et avec dans la main gauche un rhyton à tête de bœuf.

86. Tanshuishi bowuguan 天水市博物館 (Musée de Tianshui), « Tianshuishi faxian Sui Tang pingfeng shiguanchuang mu » 天水市發現隋唐屏風石棺床墓 (Découverte à Tianshui d'un lit funéraire en forme de paravent datant des Sui et des Tang), *Kaogu* 考古, 1992, n° 1, p. 52-53.

87. Jiang Boqin, *Zhongguo xianjiao yishushi yanjiu* 中國祆教藝術史研究 (Histoire de l'art zoroastrien en Chine), p. 157-162.



Fig. 9 : lit funéraire sogdien (Musée Guimet, Paris, photo de Yu Xin).

En bas à gauche, des musiciens jouent pour des danseurs pratiquant la danse « tourbillon » ; dans le même coin, des animaux boivent du vin dans un grand plat ; à droite, un personnage se prosterne avec dans les mains une coupe rituelle remplie de vin et d'autres personnages se prosternent devant des plantes. Du point de vue des spécialistes, ce panneau peut renvoyer à certaines scènes de bacchanales présentes dans l'art grec : on peut en effet y voir la victoire du dieu du vin symbolisée par le renouveau et la renaissance de la nature, un thème des plus classiques. On voit souvent, dans les représentations de Bacchanales, un félin se dirigeant vers un récipient rempli de vin ou y buvant : c'est un des symboles de cette fête. Les animaux figurant dans un coin du panneau doivent reproduire ce symbole-là, tandis que le grand plat pourrait être un immense *poluo*, la coupe que tient à la main un des personnages un petit *poluo* et les personnages se prosternant devant des plantes les adorateurs des plantes vivaces grimpantes que sont le lierre ou la vigne, à l'honneur lors des bacchanales⁸⁸. Tout comme pour les lits funé-

88. Cette analyse nous a été soufflée par le texte de Catherine Delacour et Pénélope Riboud, « Bali Jimei bowuguan zhanweiping shita shang kehui de yangyin he zongjiao ticaï »,



Fig. 10 : boîte de maquillage sculptée dans la pierre datant du v^e ou du vi^e siècle trouvée à Aktas (comté de Kona Sheher, préfecture de Kashgar dans le Xinjiang), qui serait un couvercle de jarre pour certains spécialistes (*China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, p. 192).

raires précédemment mentionnés, ce panneau figure une cérémonie zoroastrienne calquée sur les bacchanales.

En 1972 a été trouvé à Aktas (comté de Kona Sheher, préfecture de Kashgar dans le Xinjiang) ce qui a été identifié comme une boîte de maquillage sculptée dans la pierre datant du v^e ou du vi^e siècle : la scène gravée représente un personnage non chinois assis au milieu d'une vigne, en train de verser du vin dans le bol d'un autre personnage agenouillé à côté⁸⁹. Pour Ge Chengyong, il ne s'agit pas d'une boîte de maquillage mais d'un couvercle de jarre gravé en creux — la scène dans son ensemble figurerait un seigneur ou un propriétaire non chinois buvant du vin à partir du *poluo* qu'il a dans

巴黎吉美博物館展園屏石榻上刻繪的宴飲和宗教題材 (Banquets et religion : scènes gravées sur le panneau d'un monument funéraire en pierre conservé au musée Guimet), Zhang Qingjie 張慶捷, Li Shuji 李書吉, Li Gang 李綱 (dir.), *4-6 shiji de beizhongguo yu ouyadalu* 4 – 6世紀的北中國與歐亞大陸 (La Chine du Nord et le continent eurasiatique entre le iv^e et le vi^e siècle), Beijing, Kexue chubanshe, 2006, p. 121-122).

89. Pour les planches en couleur, voir *China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, p. 192.

les mains⁹⁰. Nous sommes plutôt d'accord avec cette hypothèse, même si rien ne prouve que le personnage au *poluo* soit un seigneur quelconque.

Après l'introduction des *poluo* en Chine, beaucoup de poèmes des Tang composés sur le thème des banquets les mentionnent, comme le célèbre poème de Li Bai 李白 « Duijiu » 對酒 (Devant le vin): « Du vin, des *poluo* en or, une jeune fille de Wu, la quinzaine, montée sur un poney » 葡萄酒, 金叵羅, 吳姬十五細馬馱⁹¹ ou celui de Cen Shen 岑參, « Jiuquan taishou xishang zui hou zuo » 酒泉太守席上醉后作 (Poème écrit ivre après un banquet donné par le gouverneur de Jiuquan): « Pipers et flûtes se répondent, jeunes d'ethnie Qiang et d'autres régions chantent ensemble. Brochettes de viande de yak et de chameau, vin de Jiaohe et *poluo* en or » 琵琶長笛曲相和, 羌兒胡雛齊唱歌。渾炙犁牛烹野駝, 交河美酒金叵羅⁹². Ici, la présence d'un luxueux *poluo* ne sert qu'à renforcer le pittoresque de la scène et n'est aucunement la marque d'une quelconque cérémonie zoroastrienne. Il n'est pas rare que la fonction et la valeur symbolique d'un objet soit détournées en fonction du cadre dans lequel il est placé. Après les Song, les *poluo* deviennent moins usuels, comme l'illustre le chapitre 8 des *Shaoshi wenjian houlu* 邵氏聞見後錄 (Propos rapportés par Shao):

Depuis quelques temps, l'on se met à appeler *poluo* le petit bol qui sert à se laver les mains ou à rincer son pinceau. Si telle est sa fonction, peut-il vraiment être piqué dans un chignon? Je ne sais pas exactement ce qu'est ce *poluo*⁹³.

90. Ge Chengyong 葛承雍, « Xinjiang Kashi chutu huren yinjiu changjing diaoke pianshi yongtu xinkao » 新疆喀什出土“胡人飲酒場景”雕刻片石用途新考 (Nouvelle étude de l'usage de la pierre gravée d'une scène représentant un étranger buvant de l'alcool trouvé à Kashgar), Zhu Yuqi (dir.), *Xiyu wenshi* 西域文史 (Histoire culturelle des régions occidentales), n° 4, Beijing, Kexue chubanshe, 2009, p. 101-107.

91. Li Bai 李白, annotations de Wang Qi 王琦, *Li Taibai quanji* 李太白全集 (Recueil des œuvres de Li Taibai), Beijing, Zhonghua shuju, 1977, p. 1179.

92. Annotations de Liao Li 廖立, *Cen Jiazhou shi jianzhu* 岑嘉州詩箋注 (Notes sur les poèmes de Cen Jiazhou), Beijing, Zhonghua shuju, 2004, p. 427.

93. Shao Bo 邵博, annotations de Liu Dequan 劉德權 et Li Jianxiong 李劍雄, *Shaoshi wenjian houlu* 邵氏聞見後錄 (Propos rapportés par Shao), Beijing, Zhonghua shuju, 1983, p. 62.

近世以洗爲巨羅，若果爲洗，其可置之髻上？未識巨羅果何物也。

Shao Bo 邵博, l'auteur des *Shaoshi wenjian houlu* 邵氏聞見後錄 (Propos rapportés par Shao) écrits en la vingt-septième année de l'ère Shaoxing 紹興 (1157), était célèbre pour l'étendue de son savoir : qu'il ne sache pas ce qu'était un *poluo* révèle à quel point cet objet était tombé dans l'oubli.

« Oreiller des demeures d'immortels » : un pont fictif vers un ailleurs

Il est dit dans *Kaiyuan Tianbao yishi* 開元天寶遺事 (Récits des années Kaiyuan et Tianbao) :

Le pays Qiuci offrit en tribut un oreiller finement sculpté dont la couleur rappelait l'agate et la douceur le jade. Ceux qui s'endormaient sur cet oreiller rêvaient des demeures d'immortels : des dix continents, des trois îles, des quatre océans, des cinq lacs. L'empereur Xuanzong le baptisa donc « oreiller des demeures d'immortels » et en fit don par la suite à Yang Guozhong⁹⁴.

龜茲國進奉枕一枚，其色如瑪瑙，溫溫如玉，製作甚樸素。若枕之，則十洲三島，四海五湖盡在夢中所見。帝因立名爲遊仙枕，後賜與楊國忠。

De nombreux ouvrages reprennent ce passage qui, malgré les nombreuses copies réalisées, ne s'est pas étoffé au fil des siècles. La véracité de cette histoire semble douteuse : pendant les années Kaiyuan 開元 (713-741) et Tianbao 天寶 (742-756), le pays Qiuci dépendait du duhufu d'Anxi 安西都護府 (protectorat d'Anxi) et avait changé de nom ; de plus, on n'y trouve pas la pierre singulière ayant servi à la confection de cet oreiller. Les « dix continents, trois îles, quatre océans et cinq lacs » du rêve sont tirés d'une légende quelque peu enrichie selon laquelle le monde serait constitué de dix continents et de trois îles. Mais même s'il s'agit d'une pure fiction, ce passage est très intéressant. On peut en effet y voir l'image que les Tang se faisaient de cet ailleurs qu'était pour eux le pays Qiuci. Nous

94. Wang Renyu 王仁裕, annotations de Zeng Yifen 曾貽芬, *Kaiyuan Tianbao yishi* 開元天寶遺事 (Récits des années Kaiyuan et Tianbao), Beijing, Zhonghua shuju, 2006, p. 14.

allons dans un premier temps analyser ce passage historique avant d'étudier la question plus en détail.

L'ouvrage *Kaiyuan Tianbao yishi* 開元天寶遺事 (Récits des années Kaiyuan et Tianbao) relate surtout des anecdotes de palais et des histoires populaires fantastiques. Catalogué comme grossier, son origine historiographique et sa date de publication ne sont pas connues; quant à la véracité de son contenu, elle a souvent été mise en cause, à tel point qu'à partir des Song du Sud, la plupart des experts considèrent qu'il a été faussement attribué à son auteur déclaré. Au chapitre 1 de *Rongzhai suibi* 容齋隨筆 (Notes du Rongzhai), Hong Mai 洪邁 relève quatre erreurs et traite le livre d'« ouvrage superficiel » :

Les ouvrages superficiels de la tradition populaire que sont les *Notes éparses sur les immortels des nuées*, l'*Histoire de Lao Du* ou encore les *Récits des années Kaiyuan et Tianbao* sont absolument ridicules. [...] Le *Récits des années Kaiyuan et Tianbao* est censé être un ouvrage de Wang Renyu, un auteur ayant vécu à l'époque des Cinq Dynasties dont les livres, bien qu'assez peu marquants, ne sont tout de même pas à ce point mauvais. Voici une analyse de quelques passages pour la plaisanterie. [...] Tous sont facilement repérables; si la grossièreté et la superficialité de l'ensemble ne méritent pas qu'on le critique, nous craignons qu'il induise en erreur bon nombre de jeunes gens. Seul Zhang Tuan a critiqué le fait que le *Zizhi Tongjian* reprenne l'anecdote dans laquelle Yang Guozhong serait un « bloc de glace »; nous ne savons pas s'il s'appuie sur d'autres sources. Il faudrait interdire et détruire le *Récits des années Kaiyuan et Tianbao* et les *Notes éparses sur les immortels des nuées* récemment publiés par, respectivement, l'école militaire de Xinghua et l'école provinciale de Nanjian⁹⁵.

俗間所傳淺妄之書，如所謂《雲仙散錄》、《老杜事實》、《開元天寶遺事》之屬，皆絕可笑。……。《開天遺事》託云王仁裕所著，仁裕五代時人，雖文章乏氣骨，恐不至此。姑析其數端以爲笑。……此皆顯顯可言者，固鄙淺不足攻，然頗能疑誤後生也。惟張彖指楊國忠爲冰山事，《資治通鑑》亦取之，不知別有何據。近歲，興化軍學刊《遺事》，南劍州學刊《散錄》，皆可毀。

95. Hong Mai 洪邁, annotations de Kong Fanli 孔凡禮, *Rongzhai suibi* 容齋隨筆 (Notes du Rongzhai), Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 6-7.

Seul le *Siku quanshu zongmu* 四庫全書總目 (Catalogue général de la Collection impériale des Quatre dépôts) reste relativement neutre :

Les critiques formulées dans *Notes du Rongzhai* sont tout à fait exactes et précises. Dans une anthologie sur Su Shi figurent quatre poèmes le mentionnant en train de lire *Récits des années Kaiyuan et Tianbao*; Sima Guang mentionne dans son *Zizhi Tongjian* l'anecdote dans laquelle Yang Guozhong est « un bloc de glace », ce qui lui vaut d'être critiqué par Zhang Tuan. Dans la mesure où le *Récits des années Kaiyuan et Tianbao* fut composé avant que Su Shi et Sima Guang ne voient le jour, il ne peut pas être comparé à l'ouvrage *Notes éparses sur les immortels des nuées*, compilé beaucoup plus tardivement sous les Song. Dans la plupart des histoires populaires, le récit prend des libertés avec les faits : celles recueillies par Wang Renyu parmi le peuple du royaume conquis du *Shu* sont très loin de la réalité historique, telle est son erreur. Il n'est en revanche pas prouvé que *Récits des années Kaiyuan et Tianbao* ne soit pas de la main de Wang Renyu.⁹⁶

(《容齋隨筆》) 所駁詰皆爲確當。然蘇軾集中有讀《開元天寶遺事》四絕句，司馬光作《通鑑》亦採其中張彖指楊國忠爲冰山語，則其書實在二人以前，非《雲仙散錄》之流，晚出於南宋者可比。蓋委巷相傳，語多失實，仁裕採摭於遺民之口，不能證以國史，是即其失。必以爲依託其名，則事無顯證。

Chao Gongwu 晁公武 en parle succinctement dans son *Junzhai dushu zhi jiaozheng* 郡齋讀書志校證 (Notes sur le Catalogue des livres lus dans le cabinet de travail Junzhai) :

Quand le *Shu* antérieur s'est effondré, Wang Renyu est allé recueillir des histoires populaires à Haojing. Il en recueillit cent cinquante-neuf qui avaient eu lieu pendant les périodes Kaiyuan et Tianbao des Tang et écrivit ainsi son *Récits des années Kaiyuan et Tianbao*. Ce livre fut ensuite publié en quatre volumes⁹⁷.

蜀亡，仁裕至鎬京，採摭民言，得《開元天寶遺事》一百五十九條，分爲四卷。

96. Yong Rong 永瑤 et al., *Siku quanshu zongmu* 四庫全書總目 (Catalogue général de la collection impériale des Quatre dépôts), livre 140 des « Livres des Maîtres » 子部, première partie du « Xiaoshuojialei » 小說家類, Beijing, Zhonghua shuju, 1965, p. 1187.

97. Chao Gongwu 晁公武, annotations de Sun Meng 孫猛, *Junzhai dushu zhi jiaozheng* 郡齋讀書志校證 (Notes sur le Catalogue des livres lus dans le cabinet de travail Junzhai), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990, p. 380.

Nous n'avons pas les moyens de vérifier s'il est effectivement « allé recueillir des histoires populaires ». Par chance, une préface de Wang Renyu figure encore dans une édition de la seizième année de l'ère Kan'ei 寛永 (1639) reproduite au Japon, là où les versions chinoises en sont toutes dépourvues ; nous avons ainsi pu en apprendre beaucoup sur les nombreuses sources de ce livre et sa fabrication. Voici ce que dit la préface :

L'année où les Tang écrasèrent le *Shu* antérieur, Wang Renyu rencontra l'empereur Ming. Il traversa le pays de Qin et, arrivé à Haojing, tira sur les rênes de ses chevaux. Le prestige de la dynastie Tang y flottait encore, l'empereur venant d'y passer ; il n'y avait qu'à lever les yeux pour le voir. Il entreprit de recueillir des anecdotes et des légendes populaires, et parvint à rassembler plusieurs centaines d'histoires ayant eu lieu pendant les années Kaiyuan et Tianbao. Il en exclut les récits trop vulgaires et compila un recueil atypique qu'il intitula *Récits des années Kaiyuan et Tianbao*. Aucun des cent cinquante-neuf récits qu'il conserva ne figurait déjà dans des ouvrages. Bien que ne pouvant être d'aucune utilité d'un point de vue éducatif, cet ouvrage peut fournir la matière à d'innombrables plaisanteries ; cela devrait le dispenser d'être moqué⁹⁸.

仁裕破蜀之年入見於明天子，假途秦地，振轡鎬都，有唐之遺風，明皇之故跡，盡舉目而可觀也。因得詢求事實，採摭民言，開元天寶之中影響數百餘件，去凡削鄙，集異編奇，總成一卷，凡一百五十九條，皆前書之所不載也，目之曰《開元天寶遺事》。雖不助於風教，亦可資於談柄，通識之士，諒無誚也。

Nous apprenons ainsi que le *Kaiyuan Tianbao yishi* 開元天寶遺事 (*Récits des années Kaiyuan et Tianbao*) fut composé par Wang Renyu, qui alla recueillir anecdotes et légendes populaires à Chang'an avant d'en faire le tri pour son ouvrage final. D'après certains spécialistes, si cet ouvrage a pu être conservé jusqu'à aujourd'hui, c'est parce qu'il est porteur d'un charme propre aux écrits de cette période-là. La préface confirme qu'il s'agit de récits vivants, recueillis auprès des citoyens d'alors. Toutes ces histoires donnent à voir le

98. Wang Renyu, *Kaiyuan Tianbao yishi* 開元天寶遺事 (*Récits des années Kaiyuan et Tianbao*), 寛永十六年仲秋京都二條通觀音町風月宗智刊行本 édition imprimée datant de l'automne de la 16^e année de l'ère Kan'ei (1639), Kyôto Nijo Dori Kan'oncho, Fugetsu sochi, préface, p. 1.

quotidien des différentes classes sociales, reflétant la vie des grands comme des petits pendant l'âge d'or des Tang : il s'agit d'une source historiographique unique, d'une valeur inestimable⁹⁹. Nous souscrivons entièrement à cet avis ; certes, ce livre ne parle pas de faits historiques, mais il montre l'influence de ces derniers sur la société et les coutumes. Il représente à ce titre les « *Mémoires historiques* » des gens de l'époque. Ce genre d'ouvrages est souvent qualifié de « recueil d'histoires populaires ». Comme l'explique très bien Glen Dudbridge : « Les historiens doivent avancer des hypothèses générales sur les sociétés humaines, des hypothèses pas forcément fiables et méritant d'être retravaillées mais qui n'en demeurent pas moins nécessaires pour comprendre ne serait-ce que grossièrement le passé. Pour ce faire, ils ont recours à des documents émanant d'agents vivant dans ces mêmes sociétés, des agents dont les objectifs, les limites et le rapport aux événements doivent être identifiés. Ces documents traduisent une des multiples perceptions qu'une société peut avoir de ses activités ; loin d'être une réalité figée, ils sont un des éléments moteurs des événements étudiés et le fondement sur lequel repose toute interprétation historique. C'est en cela, à mon sens, que les « recueils d'histoires populaires » ont un rôle à jouer¹⁰⁰. »

Le fait que l'oreiller qiuci des demeures d'immortels emprunte à l'imaginaire des dix continents et des trois îles a vraisemblablement à voir avec la diffusion des concepts d'immortels et d'alchimie interne propres aux doctrines taoïstes sous les Six Dynasties, les Sui et les Tang. Les dix continents sont le résultat du mélange entre le paradis de la mythologie chinoise et le carré de Luo Shu décrit dans les livres prophétiques de la dynastie Han. Les alchimistes ont relié ce concept à d'autres notions mythologiques, divinatoires ou d'histoire naturelle. Avec l'essor du taoïsme, le concept est devenu un lieu géographique et un nouveau paradis. L'arrivée du bouddhisme, pour lequel il

99. Takemura Noriyuki 竹村則行, « Kaigen tenhō jiji no tenhon ni tsuite: Nihon denson no ōjinyū jijyo wo megutte » 開元天寶遺事の傳本について——日本傳存の王仁裕自序をめぐって (Sur l'exemplaire actuel des *Récits des années Kaiyuan et Tianbao* – préface de Wang Renyu à l'édition japonaise), *Bunkaku kenkyū* 文學研究, n° 102, 2005, p. 61.

100. Glen Dudbridge, « Tang Sources for the Study of Religious Culture: Problems and Procedures », in *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 12, *Religions chinoises : nouvelles méthodes, nouveaux enjeux*, sous la direction de John Lagerwey, 2001, p. 144.

existe une séparation terre-ciel, a transformé ce lieu en « palais de l'empereur céleste », un nom autrement plus imposant. Pendant la période des Six Dynasties, deux courants dominaient le paysage : le premier, affilié à la mouvance taoïste de la Pureté suprême et à son idée d'« images vraies » 真形圖, reposait sur le *Hainei shizhou ji* 海內十洲記 (Récit des dix continents de la mer intérieure), un ouvrage intimement lié à la structure du livre *Hanwu neizhuan* 漢武內傳 (Biographie interne de l'empereur Wu des Han); le second, développé dans le *Waiguo fangpin jing* 外國放品經 (Écrit sur la distribution dans les territoires extérieurs), reprenait des mythes bouddhistes comme celui des quatre continents pour les mêler à des notions issues de la même mouvance taoïste, de manière à former une représentation cosmogonique locale mettant en scène des « nouveaux continents » ainsi qu'une pratique religieuse fondée notamment sur la récitation d'incantations tirées du *Liupin zhengming* 六品正銘. À la fin des Tang et sous les Cinq Dynasties, Du Guangting et d'autres fusionnent l'idée des dix continents et celle des paradis taoïstes (*dongtian fudi* 洞天福地, lieux à la fois terrestres et célestes) et créent ainsi une géographie taoïste d'un seul tenant¹⁰¹. Pour ce qui est des ouvrages de type *Hainei shizhou ji* 海內十洲記 (Récit des dix continents de la mer intérieure), leur interprétation dépend du fait que l'on soit taoïste ou pas. Les taoïstes y voient des ouvrages explicatifs des représentations du paradis, destinés à accompagner le croyant dans sa pratique religieuse, voire des ouvrages permettant de pousser plus avant une pratique rituelle ou d'alchimie interne. Les lettrés y voient des récits hétéroclites exploitant la veine surnaturelle et y cherchent une source d'inspiration et d'amusement, le moyen d'accroître leurs connaissances et de développer leur imagination¹⁰². En reliant l'oreiller *giuci* au mythe des dix continents et des trois îles, le *Kaiyuan Tianbao yishi* 開元天寶遺事 (Récits des années Kaiyuan et Tianbao) s'inscrit à merveille dans son temps : à la fin des Tang et sous les Cinq Dynasties, une géographie taoïste est en effet en train de se constituer. Cette

101. Cf. Li Fengmao 李豐楙, *Liuchao Sui Tang xiandao lei xiaoshuo yanjiu* 六朝隋唐仙道類小說研究 (Étude sur les Immortels taoïstes dans les romans des Six Dynasties, des Sui et des Tang), Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1986, p. 123-185.

102. Wang Guoliang 王國良, *Hainei shizhouji yanjiu* 海內十洲記研究 (Étude sur le Récit des dix continents de la mer intérieure), Taibei, Wenshizhe chubanshe, 1993, p. 43.

nouvelle représentation du monde est également le fruit du mélange entre l'imaginaire culturel développé autour d'autres pays à partir d'objets importés en Chine et les nombreuses cartes proposées par les différentes religions.

La légende entourant cet oreiller qiuci doit également beaucoup à l'imaginaire développé sous les Six Dynasties autour des oreillers et du rêve. Liu Yiqing 劉義慶 (403-444) écrit sous la dynastie du Sud un ouvrage intitulé *Youming lu* 幽明錄 (Histoires du monde visible et invisible), dans lequel il raconte l'histoire de Yang Lin 楊林, qu'un sorcier fait entrer dans un oreiller en jade et qui vit pendant plusieurs dizaines d'années dans ce monde invisible. Il s'agit là d'un des premiers exemples de rapprochement entre oreiller et monde des rêves. D'autres livres paraissent ensuite sous les Tang, comme *Zhenzhong ji* 枕中記 (Voyage dans un oreiller), *Qin meng ji* 秦夢記 (Rêve de Qin) ou encore *Nanke taishou zhuan* 南柯太守傳 (Histoire du préfet de Nanke), qui mettent tous en scène les aventures d'un personnage dans un oreiller. Le fantastique, les immortels, voilà autant de sujets très largement traités dans les œuvres littéraires des Tang et des Song. Dans les représentations du moyen âge, l'oreiller est pour le dormeur le vecteur d'un passage vers un monde merveilleux ainsi qu'en un moyen de communication usuel entre hommes et divinités¹⁰³. L'oreiller qiuci des demeures d'immortels, en tant que métaphore culturelle greffée sur un objet étranger, nourrit de nouvelles formes d'expression et de création qui rejoignent le courant historique de la littérature fantastique.

Réel et virtuel du pays Qiuci : l'imaginaire culturel lié à une terre ou à des objets étrangers

Une question demeure quant à l'évocation dans les documents historiques des cinq objets qiuci présentés ci-dessus : pourquoi le pays Qiuci y est-il souvent présenté comme la source de trésors ou

103. Cf. Deng Fei 鄧菲, « Bieyou dongtian: shitan Song Yuan yishu zhong de renwu qimen tuxiang » 別有洞天：試探宋元藝術中的人物啟門圖像 (D'autres paradis : étude de la figure des personnages ouvrant des portes dans l'art des Song et des Yuan), 9^e atelier du groupe de recherche sur l'histoire de la Chine médiévale de l'université de Fudan, 28 avril 2010.

le territoire vassal qui les a offerts en tribut ? Cela s'explique à nos yeux d'abord par des données matérielles, ensuite par l'imaginaire culturel lié à ces objets.

Dans les ouvrages d'histoire officielle comme dans les récits de voyage de moines explorant les régions occidentales, le pays Qiuci est toujours décrit comme un royaume mystérieux, riche et à la production artisanale conséquente. Ces sources sont suffisamment précises pour ne pas être mises en cause. Au chapitre 54 du *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), « Zhu yi zhuan » 諸夷傳 (Récits des barbares), on peut lire :

En la septième année de l'ère Taiyuan (382), le roi du Qin antérieur, Fu Jian, envoya Lü Guang attaquer les régions occidentales. Lü Guang mena ses armées sur le pays Qiuci, dont le roi Bochun s'enfuit avec ses trésors. Lü Guang fit donc son entrée dans la capitale. Elle était ceinte de trois remparts : la ville extérieure, riche de palais luxueux décorés de perles, d'or et de jade, ressemblait trait pour trait à celle de Chang'an.¹⁰⁴

太元七年，秦主苻堅遣將呂光伐西域。至龜茲，龜茲王帛純載寶出奔，光入其城。城有三重，外城與長安城等，室屋壯麗，飾以琅玕金玉。

Dans un pays de quelque cent mille habitants, une capitale ceinte de triples fortifications, dont les palais seraient presque plus luxueux que ceux de Chang'an et qui rivaliserait en beauté avec cette dernière a de quoi émerveiller. La phrase « le roi Bochun s'enfuit avec ses trésors » montre que le pays regorgeait de richesses. La description faite par Shi Zhimeng 釋志猛 dans *You waiguo zhuan* 游外國傳 (Voyage à l'étranger) ne serait donc pas exagérée : « Le pays Qiuci abrite de hauts palais sculptés et décorés d'or et d'argent¹⁰⁵. » Le pays Qiuci faisait régulièrement don de certains de ses trésors, comme l'indique le chapitre 754 du *Taiping yulan* 太平御覽 (Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur), « Artisanat (11) », qui cite à ce propos les *Récits de Liangzhou* :

En la deuxième année de l'ère Tai'an de Lü Guang (386) arrivèrent des émissaires du pays Qiuci qui présentèrent comme tribut de rares

104. *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), p. 813.

105. Extraits du chapitre 27, « Trésors », du *Traité des connaissances élémentaires* (*Chuxue ji*), Xu Jian et al., Beijing : Zhonghua shuju, 1962, p. 647.

trésors ainsi que des chevaux Akhal-Teke. Lü Guang se rendit en personne à l'audience et fit organiser un banquet accompagné de jeux¹⁰⁶.

呂光太安二年，龜茲國使至，獻寶貨、奇珍、汗血馬。光臨正殿，設會文武博戲。

Dans le chapitre sur la nourriture du *Weishu* 魏書 (Histoire des Wei), il est écrit :

En la deuxième année de l'ère Shenjia (429), l'empereur des Wei du nord Tuoba Tao mena lui-même son armée à l'assaut du vaste désert. [...] Il envoya par la suite son vassal Wan Dugui vers l'ouest pour soumettre Karachahr, dont le roi Jiushibina alla se réfugier au pays Qiuci. Son peuple et ses ministres se rendirent et firent don aux vainqueurs de trésors et d'argent, dont ce royaume disposait par millions en plus de très nombreux chameaux et chevaux. Wan Dugui profita de la situation pour attaquer le pays Qiuci et récolta là aussi des richesses incroyables. À l'époque, certaines régions n'étant pas encore pacifiées, le roi Tuoba Tao menait souvent en personne des expéditions militaires, laissant à son fils Tuoba Huang le soin de gérer les affaires intérieures. Entre 440 et 451, Tuoba Huang mit en place une politique de développement agricole qui fut consignée dans les *Chroniques de l'empereur Jingmu*. Pendant les années suivantes, les finances de l'armée et du pays furent abondantes¹⁰⁷.

神 二年（429），帝親御六軍，略地廣漠。……其後復遣成周公萬度歸西伐焉耆，其王鳩屍卑那單騎奔龜茲，舉國臣民負錢懷貨，一時降款，獲其奇寶異玩以巨萬，駝馬雜畜不可勝數。度歸遂入龜茲，復獲其殊方瑰詭之物億萬已上。是時方隅未克，帝屢親戎駕，而委政於恭宗。真君中，恭宗下令修農戰之教，事在《帝紀》。此後數年之中，軍國用足矣。

Le butin récolté avec la défaite des Qiuci permet aux finances de l'armée et du pays de bien se porter pendant plusieurs années ; c'est bien que ce pays disposait de « trésors et d'argent par millions ».

En plus d'être riches, les Qiuci étaient de belle apparence, comme l'illustre le chapitre 198 du *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang), « Xirong zhuan » 西戎傳 (Récits des barbares de l'Ouest) :

106. *Taiping yulan* 太平御覽 (Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur), p. 3345.

107. *Weishu* 魏書 (Histoire des Wei), p. 2851.

Le roi s'enveloppait le cou de soieries, portait des robes brodées de fils de soie, avait à la taille des ceintures incrustées d'or et de pierreries et trônait sur une banquette en or massif sculptée en forme de lion. Les chevaux qiuci étaient d'excellentes bêtes et les vaches qiuci étaient bien grasses. Le pays Qiuci produisait également du vin, et les plus riches familles pouvaient en posséder plusieurs milliers de *sheng*.¹⁰⁸

（龜茲國）其王以錦蒙頂，著錦袍金寶帶，坐金獅子床。有良馬、封牛。饒葡萄酒，富室至數百石。

Les Qiuci étant bouddhistes, les cérémonies bouddhistes étaient également le lieu d'un luxe incroyable. Dans le *Da Tang Xiyu ji* 大唐西域記 (*Mémoires sur les contrées occidentales*) sont décrites des scènes très solennelles de procession des images (*xingxiang* 行像):

Pendant une dizaine de jours, à l'automne, tous les moines et les croyants du pays se rassemblaient. Du plus humble des paysans au roi, chacun arrêta ses activités quotidiennes et démarrait un jeûne, se soumettait aux interdits bouddhistes et allait écouter des moines parler des livres saints. Arrivé au dernier jour, aucun ne ressentait la moindre fatigue. Les statues de Bouddha présentes dans les temples brillaient du feu des pierres précieuses et des soieries. Elles étaient placées sur des voitures à cheval que l'on faisait passer dans toute la ville: il s'agissait de la cérémonie de procession des images. Des milliers de statues de Bouddha sur leurs charrettes défilaient en ville.¹⁰⁹

每歲秋分數十日間，舉國僧徒皆來會集。上至君王，下至士庶，捐廢俗務，奉持齋戒，受經聽法，渴日忘疲。諸僧伽藍莊嚴佛像，瑩以珍寶，飾之錦綺，載諸輦輿，謂之行像，動以千數，雲集會所。

Il ne semble pas exagéré de parler de richesses hors normes. Il est en effet difficile d'imaginer des scènes d'un tel luxe sans une base matérielle solide.

Mais cette richesse effective qu'il faut reconnaître au pays Qiuci ne suffit pas à expliquer l'aura entourant les objets qui y étaient produits, une aura qui dépasse largement ce que peut motiver leur indéniable beauté matérielle. Edward Schafer écrit à ce sujet que « la

108. *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang), Beijing: Zhonghua shuju, 1975, p. 5303.

109. Ji Xianlin (Xuan Zang, Bian Ji), *Da Tang Xiyu ji jiaozhu* 大唐西域記校注 (Version annotée des *Mémoires sur les contrées occidentales*), p. 61.

force réelle des marchandises d'importation tient à l'éclat de l'imaginaire qu'elles proposent : c'est parce qu'ils sont la matérialisation d'un imaginaire riche que nous éprouvons autant de plaisir devant des objets issus de cultures étrangères¹¹⁰ ». Les objets importés sont souvent enveloppés d'un halo un peu magique, que l'on serait bien en peine d'expliquer uniquement par des propriétés matérielles, physiques. C'est par le prisme de la culture ou de la psychologie qu'il faut examiner les scènes étrangères qu'évoquent ces objets. En d'autres termes, dépouillé de la saveur que lui confère des croyances ou un imaginaire étranger vivant, un objet matériel (comme une aiguère par exemple) ne peut prétendre à une « altérité » absolue qui le rendrait supérieur à tout autre objet. En effet, un objet, même d'une grande rareté, est avant tout une forme ; seul un imaginaire culturel peut lui donner une âme, et seul un objet conjuguant forme et âme peut réellement être considéré comme « objet étranger ».

Les scènes étrangères dont il est ici question renvoient à l'idée générale que l'on se fait de l'ailleurs ; cette notion n'est pas nécessairement matérielle et objective, elle est cet « ailleurs culturel » objectivé. À partir de cette définition, l'évocation d'objets étrangers et d'ailleurs dans les textes ne s'épuise ni en descriptions objectives, ni en métaphores empruntant purement à l'imaginaire : elle donne lieu à une réaffirmation de la valeur de sa culture propre au contact d'une culture étrangère, occasionnée par des contacts répétés avec le monde extérieur, par l'alternance entre réel et virtuel ainsi que par une volonté constante de connaître, d'expliquer et d'embellir.¹¹¹

110. Edward H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of Tang Exotics*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 1.

111. Les recherches menées par Lin Ying 林英 sur les représentations de l'Empire byzantin dans les peintures Tang et Song ont mis en évidence un exemple intéressant dans le cadre des études sur la construction d'une « iconographie liée à une culture étrangère ». Elle souligne que, bien que sous les Sui et les Tang l'Empire byzantin soit très lointain et n'offre que très rarement des tributs à l'Empire chinois, il figure pour les Chinois de l'époque un Occident peuplé de trésors. Sous les Cinq Dynasties, il commence petit à petit à disparaître des esprits. Sous les Song du Nord, les scènes byzantines représentées dans des peintures sont de moins en moins conformes à la réalité : pour les intellectuels d'alors, l'espace géographique qu'occupe l'Empire byzantin se mue en un espace imaginaire, et finit par former un « Occident » merveilleux et fictif. Cf. *Tangdai Fulin congshuo* 唐代拂菻叢說 (L'Empire byzantin sous les Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 2006, p. 176-188.

Nous avons essayé de mettre au jour l'idéologie, l'échelle de valeurs, le sens symbolique et le contenu culturel présents derrière cet « ailleurs » façonné par les innombrables liens unissant les connaissances, le pouvoir et la société. La question de la véracité des scènes étrangères décrites dans les documents mentionnés ne nous intéresse pas ; en revanche, nous avons voulu explorer la manière dont des fragments d'anecdotes, d'expériences ou encore d'imaginaire exploitant le rapport chinois/étranger témoignent des valeurs, des sentiments et de la mentalité propre à un écrivain et comment ils ont donné naissance à différentes représentations de cultures étrangères, devenant par-là même une composante indispensable de la structure des connaissances et de la mémoire historique de leur société.

Ces représentations de cultures étrangères se forment souvent au fil des interactions entre deux sociétés. Les *poluo* dont nous avons longuement parlé nous en fournissent un exemple parfait. Voici la version intégrale du poème de Li Bai intitulé « Duijiu » 對酒 (Buvant seul) :

Du vin, des *poluo* en or, une jeune fille de Wu, la quinzaine, montée sur un poney. Elle s'est noirci les sourcils, porte des bottes en soie rouge et chante joliment avec un accent. Toi qui, enivrée par ce luxueux banquet, passe de bras en bras, comment te garder derrière nos rideaux d'hibiscus ?¹¹²

蒲萄酒，金叵羅，吳姬十五細馬馱。青黛畫眉紅錦靴，
道字不正嬌唱歌。玳瑁筵中懷裏醉，芙蓉帳裏奈君何。

Ici, les *poluo* en or, le vin et le luxueux banquet sont autant de détails censés évoquer l'étranger et susciter chez le lecteur une scène à même de le mettre en transe. Il est intéressant de noter que dans le chapitre 221 du *Xin Tangshu* 新唐書 (Nouvelle histoire des Tang), « Xiyu zhuan » (西域傳 Récits des régions occidentales), les *poluo* d'or sont le symbole du pouvoir et de la culture Han. Ils apparaissent notamment à l'occasion d'une cérémonie réalisée dans le Cao occidental :

112. Li Bai, *Li Taibai quanji* 李太白全集 (Recueil des œuvres de Li Taibai), p. 1179-1180.

Le Cao occidental n'est autre que le Cao de la dynastie Sui. Il est bordé au sud par les pays Shi et Bolan, et a pour capitale Ishitikhhan. Au nord-est, la ville de Yueyudi compte un temple célébrant de culte de la déesse Taxsič. Les habitants du Cao occidental célèbrent son culte à l'aide d'ustensiles en or, à gauche desquelles un panneau précise qu'il s'agit d'un « don de l'empereur des Han »¹¹³.

西曹者，隋時曹也，南接史及波覽，治瑟底痕城。東北越於底城有得悉神祠，國人事之。有金具器，款其左曰：“漢時天子所賜。”

Ce pays, aussi appelé Kaputana, est sous la coupe d'Ishrat-Khan qui règne alors au nord-est de Samarcande¹¹⁴. Au vu des recherches effectuées pour cet article, les ustensiles en or dont il est question seraient les *poluo* en or servant au culte de Taxsič, des objets qiuci à l'origine. Qu'ils soient ici décrits comme un « don de l'empereur des Han » est un moyen de porter haut la gloire de cette dynastie. Ce qu'on appelle imaginaire culturel n'est donc pas uniquement la projection psychologique de l'idéal d'une certaine culture, qui ferait de l'étranger une utopie. C'est précisément par de tels effets d'interdépendance qu'un imaginaire culturel attaché à un ailleurs se déploie réellement.

Les trésors qiuci sont donc loin d'être simplement des trésors matériels: tout comme la musique, la danse, le bouddhisme, ils sont des composantes essentielles de la culture qiuci. Les divers ouvrages d'histoire officielle, de récits populaires, de poésie et de fiction ont, en grossissant le trait, contribué à façonner l'imaginaire culturel entourant le pays Qiuci, le fondant dans la culture des Tang; ils donnent ainsi à voir une des conceptions du monde en vigueur durant le moyen âge¹¹⁵.

113. *Xin Tangshu* 新唐書 (Nouvelle histoire des Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 1975, p. 6245.

114. Xu Xuya 許序雅, *Tangdai sichou zhi lu yu Zhongya lishi dili yanjiu* 唐代絲綢之路與中亞歷史地理研究 (La route de la Soie sous les Tang et l'histoire et la géographie de l'Asie centrale), Xi'an, Xibei daxue chubanshe, 2000, p. 92-99.

115. Dans son livre « Tangdai de baolie » 唐代的豹獵 (Chasse au léopard sous les Tang, *Tang yanjiu* 唐研究, livre 7, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2001, p. 177-204), Zhang Guangda 張廣達 souligne que « dans cet empire à dimension internationale qu'était l'empire des Tang, l'introduction de la chasse au léopard et au lynx, tout comme celle du polo et des danses sogdiennes, contribua à la naissance des modes étrangers ». Sous couvert

Références bibliographiques

Liste des anonymes :

- Sans nom d'auteur, en anglais, *China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2004.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Hanshu* 漢書 (Histoire des Han), Beijing, Zhonghua shuju, 1962.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Hongzan fahua zhuan* 弘贊法華傳 (Récits élogieux du sūtra du Lotus), t. 3, *Taishō shinshū daizōkyō*, chapitre 51.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang), Beijing: Zhonghua shuju, 1975.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Liangshu* 梁書 (Histoire des Liang), Beijing, Zhonghua shuju, 1973.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Qiucixue yanjiu* 龜茲學研究 (Étude des Qiuci), t. 1, Urumqi, Xinjiang daxue chubanshe, 2006.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Sanguo zhi* 三國志 (Histoire des Trois Royaumes), Beijing, Zhonghua shuju, 1959.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Songshu* 宋書 (Histoire des Song), Beijing, Zhonghua shuju, 1974.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Tangdai jiuxinghu yu tujue wenhua* 唐代九姓與突厥文化 (Les cultures des Neuf familles barbares et des Göktürk sous les Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 1998.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Tanshuishi bowuguan* 天水市博物館 (Musée de Tianshui), « Tianshuishi faxian Sui Tang pingfeng shiguanchuang mu » 天水市發現隋唐屏風石棺床墓 (Découverte

d'une étude de cas très détaillée, cette œuvre magistrale s'interroge sur l'extrême diversité de la culture des Tang. En « élargissant à partir d'un cas de figure précis, et en mettant au jour des savoirs d'une valeur universelle » (*Zhang Guangda wenji* 張廣達文集, Œuvres de Zhang Guangda, Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2008, préface générale, p. 4), Zhang Guangda nous met sur la piste de la réflexion suivante: les marchandises importées ou les divertissements nouveaux n'ont souvent que peu influencé les grands mouvements historiques; en revanche, ils ont nourri la culture Tang de nouveaux contenus, ce qui a contribué à la grandeur de cet immense empire.

- à Tianshui d'un lit funéraire en forme de paravent datant des Sui et des Tang), *Kaogu* 考古, 1992.
- Sans nom d'auteur, en anglais, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, Volume XXXV, n° 1, été 1977.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Weishu* 魏書 (Histoire des Wei), Beijing, Zhonghua shuju, 1974.
- Sans nom d'auteur, en chinois, Xi'an shi wenwu guanli weiyuanhui 西安市文物管理委員會 (Comité de gestion des objets culturels de la ville de Xi'an), « Xi'an shi dongnan jiao Shapocun chutu yi pi Tangdai yinqi » 西安市東南郊沙坡村出土一批唐代銀器 (Ustensiles en argent datant des Tang trouvés à Shapocun, un village de la banlieue sud-est de Xi'an), *Wenwu* 文物, 1964.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Xin Tangshu* 新唐書 (Nouvelle histoire des Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 1975.
- Sans nom d'auteur, en chinois, Xinjiang wenwu kaoku yanjiusuo 新疆文物考古研究所 (Centre de recherches archéologiques du Xinjiang sur les objets culturels), Faguo kexue yanjiuzhongxin 315 suo zhongfa Keliya kaogudui 法國科學研究中心315所中法克里雅河考古隊 (Mission archéologique franco-chinoise de la Keriya de l'UPR 315 du CNRS), « Xinjiang Keliyahe liuyu jins-huyiwu de yejinxue yanjiu » 新疆克里雅河流域考古調查概述 (Résumé de l'enquête archéologique dans la vallée de la Keriya au Xinjiang), *Kaogu* 考古, 1998.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Zhang Guangda wenji* 張廣達文集, Œuvres de Zhang Guangda, Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2008.

Liste par auteur :

- Abdouressoul Idriss, Zhang Ping, Qian Wei, « Baicheng Kezier shuiku mudi chutu tongqi de yejinxue yanjiu » 拜城克孜爾水庫墓地出土銅器的冶金學研究 (Étude métallurgique des objets en bronze exhumés sur le site funéraire du lac de réserve de Kizil), *Xinjiang wenwu* 新疆文物, 2002.
- Beijing keji daxue yejin yu cailiaoshi yanjiusuo 北京科技大學冶金與材料史研究所 (Centre de recherche sur l'histoire de la

- métallurgie et des matériaux de l'université des sciences et des technologies de Beijing), Xinjiang wenwu kaogu yanjiu-suo 新疆文物考古研究所, « Xinjiang Keliyahe liuyu jinshuyiwu de yejinxue yanjiu » 新疆克里雅河流域金屬遺物的冶金學研究 (Étude métallurgique des vestiges en métal trouvés dans la vallée de la Keriya au Xinjiang), *Xiyu yanjiu* 西域研究, 2000.
- Bi Bo 畢波, « Sutewen guxinzha hanyi yu zhushi » 粟特文古信劄漢譯與注釋 (Traduction en chinois et annotations d'anciennes lettres en sogdien), *Wenshi* 文史, 2004.
- Chao Gongwu 晁公武, annotations de Sun Meng 孫猛, *Junzhai dushu zhi jiaozheng* 郡齋讀書志校證 (Notes sur le *Catalogue des livres lus dans le cabinet de travail Junzhai*), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990.
- Chapman, Ian, « Festival and Ritual Calendar: Selections from *Record of the Year and Seasons of Jing-Chu*, » in Wendy Swartz, Robert Ford Campany, Yang Lu, and Jessey J. C. Choo, eds., *Early Medieval China: A Sourcebook* (New York: Columbia University Press, 2014).
- Chen Shiliang 陳世良, « Guanyu fojiao chuchuan Guizi » 關於佛教初傳龜茲 (Les débuts du bouddhisme chez les Qiuci), *Xiyu yanjiu* 西域研究, 1991.
- Chen Shiliang 陳世良, « Qiuci baixing he fojiao dongchuan » 龜茲白姓和佛教東傳 (Le nom Qiuci Bai et les récits bouddhistes orientaux), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1984.
- China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2004.
- Delacour, Catherine et Riboud, Pénélope, « Bali Jimei bowuguan zhanweiping shita shang kehui de yanyin he zongjiao tica », 巴黎吉美博物館展圍屏石榻上刻繪的宴飲和宗教題材 (Banquets et religion: scènes gravés sur le panneau d'un monument funéraire en pierre conservé au musée Guimet), Zhang Qingjie 張慶捷, Li Shuji 李書吉, Li Gang 李綱 (dir.), *4-6 shiji de beizhongguo yu ouyadalu* 4 — 6世紀的北中國與歐亞大陸 (La Chine du Nord et le continent eurasiatique entre le IV^e et le VI^e siècle), Beijing, Kexue chubanshe, 2006.

- Dao Xuan 道宣, (annotations de Fan Xiangyong 范祥雍), *Shijia fangzhi* 釋迦方志 (Monographie des lieux bouddhistes), Beijing, Zhonghua shuju, 2000.
- Deng Fei 鄧菲, « Bieyou dongtian: shitan Song Yuan yishu zhong de renwu qimen tuxiang » 別有洞天：試探宋元藝術中的人物啟門圖像 (D'autres paradis : étude de la figure des personnages ouvrant des portes dans l'art des Song et des Yuan), 9^e atelier du groupe de recherche sur l'histoire de la Chine médiévale de l'université de Fudan, 28 avril 2010.
- Duan Chengshi 段成式 (annotations de Fang Nansheng 方南生), *Youyang zazu* 酉陽雜俎 (Miscellanées de Youyang), Beijing, Zhonghua shuju, 1981.
- Dudbridge, Glen, « Tang Sources for the Study of Religious Culture: Problems and Procedures », in *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 12, *Religions chinoises : nouvelles méthodes, nouveaux enjeux*, sous la direction de John Lagerwey, 2001.
- Feng Chengjun 馮承鈞, *Xiyu nanhai shidi kaozheng lunzhu huiji* 西域南海史地考證論著彙輯 (Recueil sur la géographie historique des régions de l'Ouest et de la mer du Sud), Beijing, Zhonghua shuju, 1957.
- Gan Fuxi 干福熹, « Zhongguo gudai boli de qi yuan he fazhan » 中國古代玻璃的起源和發展 (Origines et développement du verre en Chine antique), *Ziran zazhi* 自然雜誌, n° 4 livre 28, 2006.
- Gan Fuxi 干福熹, « Zhongguo gudai boli he gudai Sichou zhi lu » 中國古代玻璃和古代絲綢之路 (Verre et route de la Soie dans l'Antiquité chinoise), Gan Fuxi dir., *Sichou zhi lu shang de gudai boli yanjiu* 絲綢之路上的古代玻璃研究 (Étude du verre dans l'Antiquité au fil de la route de la Soie), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2007.
- Ge Chengyong 葛承雍, « Xinjiang Kashi chutu huren yinjiu changjing diaoke pianshi yongtu xinkao » 新疆喀什出土“胡人飲酒場景”雕刻片石用途新考 (Nouvelle étude de l'usage de la pierre gravée d'une scène représentant un étranger buvant de l'alcool trouvé à Kashgar), Zhu Yuqi (dir.), *Xiyu wenshi* 西域文史

- (Histoire culturelle des régions occidentales), n° 4, Beijing, Kexue chubanshe, 2009.
- Ge Hong 葛洪 (ouvrage original), complété par Tao Hongjing 陶弘景, à nouveau complété par Yang Zaidao 楊再道 (annotations de Shang Zhijun 尚志鈞), *Buji zhouhou fang* 補輯肘後方 (Manuel de prescriptions d'urgence), Hefei, Anhui kexue jishu chubanshe, 1996.
- Han E 韩鄂, explicitation du titre par Moriya Mitsuo 守屋美都雄, *Shiji sanyō chūgoku konōsyō kosaijiki no shin shiryō* 四時纂要—中國古農書、古歲時記の新資料 (Principales activités liées à chaque saison – nouveaux documents sur les traités agricoles et les almanachs de la Chine antique), reproduction d'un exemplaire coréen regravé en 1590, Tōkyō, Yamamoto soten, 1961.
- Henning, W. B., « The Date of the Sogdian Ancient Letters », *BSOAS*, XII, 1948.
- Hong Mai 洪邁, annotations de Kong Fanli 孔凡禮, *Rongzhai suibi* 容齋隨筆 (Notes du Rongzhai), Beijing, Zhonghua shuju, 2005.
- Hou Ching-lang, « Trésors du temple Long-hing à Touen-houang : une étude sur le manuscrit P.3432 », in M. Soymié (dir.), *Nouvelles contributions aux études de Touen-houang*, Genève, Droz, 1981.
- Huili 慧立, Yan Cong 彦棕 (annotations de Sun Yutang 孫毓棠 et Xie Fang 謝方), *Daciensi Sanzang Fashi zhuan* 大慈恩寺三藏法師傳 (Biographie du maître tripitaka du temple de Daci'en), Beijing, Zhonghua shuju, 2000.
- Jiang Boqin 姜伯勤, *Zhongguo xianjiao yishushi yanjiu* 中國祆教藝術史研究 (Histoire de l'art zoroastrien en Chine), Beijing, Sanlian shudian, 2004.
- Julien, Stanislas, *Mémoires sur les contrées occidentales, traduit du Sanskrit en chinois, en l'an 648 par Hiouen-thsang et du chinois en français par M. Julien*, Imprimerie impériale, Paris, 1858.
- Lévi, Sylvain, « Le « Tokharien B », langue de Koutcha », *Journal asiatique* 2, 1913.

- Lewis, D. M. et Boardman, John, *The Cambridge Ancient History, Volume 6: The Fourth Century B. C.*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Li Bai 李白, annotations de Wang Qi王琦, *Li Taibai quanji* 李太白全集 (Recueil des œuvres de Li Taibai), Beijing, Zhonghua shuju, 1977.
- Li Fang 李昉 *et al.*, *Taiping yulan* 太平御覽 (Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur), Beijing, Zhonghua shuju, 1960.
- Li Fengmao 李豐楙, *Liuchao Sui Tang xiandao lei xiaoshuo yanjiu* 六朝隋唐仙道類小說研究 (Étude sur les Immortels taoïstes dans les romans des Six Dynasties, des Sui et des Tang), Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1986.
- Li Xiao, « Kodai seiiki kamekokoku ni kansuru kōkogaku kenkyō saishin no shinten » 古代西域龜茲國に關する考古學研究の最新の進展 (Derniers développements des études archéologiques sur l'antique pays de Qiuci à l'ouest de la Chine), *Kanazawa daigaku kōkogaku kiyō* 金澤大學考古學紀要, n° 27, 2004.
- Li Xiao 李肖 *et al.*, « Gudai Qiuci diqu de kuangye yizhi de kaocha yu yanjiu » 古代龜茲地區的礦冶遺址的考察與研究 (Observation et étude des sites d'extraction et de métallurgie présents sur l'ancien territoire Qiuci), Xinjiang wenwu, 2003.
- Liao Li 廖立, *Cenjiazhou shi jianzhu* 岑嘉州詩箋注 (Notes sur les poèmes de Cen Jiazhou), Beijing, Zhonghua shuju, 2004.
- Lin Meicun 林梅村, « Zhongguo jingnei chutu dai mingwen de bosi he zhongya yinqi » 中國境內出土帶銘文的波斯和中亞銀器 (Objets en argent d'Asie centrale et de Perse gravés d'inscriptions et trouvés en Chine), originellement paru dans *Wenwu* 文物, 1997.
- Lin Meicun 林梅村, « Niya chutu quluwen Wenshi xiyu zhongheng jing canjuan kao » 尼雅出土佉盧文<溫室洗浴眾僧經>殘卷考 (Fragments de la version en langue kharoshthi trouvée à Niya du *Sūtra du Bouddha enseignant aux moines comment se laver dans une serre*), Lin Meicun, *Songmo zhijian: kaogu xinfaxian suojian zhongwai wenhua jiaoliu* 松漠之間—考古新發現所見中外文化交流 (Entre le bois de pin et le désert. Étude des nouvelles

- découvertes archéologiques témoignant d'échanges culturels entre la Chine et l'extérieur), Beijing, Sanlian shudian, 2007.
- Lin Meicun, « Ustensiles en argent avec inscriptions d'Asie centrale et de Perse trouvés en Chine », *Régions de l'ouest sous les Han et les Tang et civilisation chinoise*.
- Lin Ying 林英, *Tangdai Fulin congshuo* 唐代拂林叢說 (L'Empire byzantin sous les Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 2006.
- Liu Songbai 劉松柏, Guo Huilin 郭慧林, « Kuche faxian de yin poluo kao » 庫車發現的銀頗羅考 (Étude du *poluo* en argent découvert à Qiuci), *Xiyu yanjiu* 西域研究, 1999.
- Mayuko Kawakami 河上麻由子. Cf. « Fojiao yu chaogong de guanxi – yi NanBeichao shiqi wei zhongxin » 佛教與朝貢的關係——以南北朝時期為中心 (Relations entre bouddhisme et tributs sous la dynastie du Nord et du Sud), *Chuantong Zhongguo yanjiu jikan* 傳統中國研究集刊 (Publications des études sur la Chine traditionnelle), n° 1, Shanghai renmin chubanshe, 2006.
- Miyaji Akira 宮治昭 (traduction de Li Ping 李萍 et Zhang Qingtao 張清濤), *Niepan he Mile de tuxiangxue: cong Yindu dao zhongya* 涅槃和彌勒的圖像學——從印度到中亞 (Iconographie du nirvana et de Maitreya – de l'Inde à l'Asie centrale), Beijing, Wenwu chubanshe, 2009.
- Miyajima Junko 宮嶋純子, « Kaneki butsuten ni okeru honyakugo hari no seiritsu » 漢譯佛典における翻譯語“頗梨”の成立 (Comment le mot 頗梨 est apparu dans les classiques bouddhistes en langue chinoise), *Higashi ajia bunka kojyō kenkyū* 東アジア文化交渉研究 (Étude des interactions culturelles en Asie orientale), n° 1, 2008.
- Pang Anshi 龐案時 (annotations de Zou Dechen 鄒德琛 et Liu Huasheng 劉華生), *Shanghan zongbing lun* 傷寒總病論 (Nosologie des maladies dites froides), Beijing, Renmin weisheng chubanshe, 1989.
- Qi Dongfang 齊東方, *Tangdai jinyinqi yanjiu* 唐代金銀器研究 (Étude des récipients en or et argent datant des Tang), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1999.

- Qian Wei 潛偉, Zhang Ping, Abdouressoul Idriss 伊弟利斯, « Xinjiang Qiuci qianbi de jinshuxue chubu yanjiu » 新疆龜茲錢幣的金屬學初步研究 (Étude métallurgique préparatoire des monnaies qiuci du Xinjiang), *Zhongguo qianbi* 中國錢幣, 2003.
- Qiu Xigui 裘錫圭, « Cong Mawangdui yihao Hanmu qiance tan guanyu guli de yixie wenti » 從馬王堆一號漢墓“遣冊”談關於古隸的一些問題 (Questions sur la calligraphie *guli* des livres de comptes funéraires trouvés dans la tombe Han n° 1 de Mawangdui), *Wenwu* 文物, 1974, n° 1, in *Gudai wenshi yanjiu xintan* 古代文史研究新探 (Nouvelles études en littérature et histoire antique), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1992.
- Rong Xinjiang 榮新江, « Hailu haishi lulu – fojiao chuanru Handai Zhongguo de tujing he liuxingqu yanjiu shuping » 海路還是陸路—佛教傳入漢代中國的途徑和流行區域研究述評 (Par voie maritime ou terrestre – Étude des voies d'accès et des zones de diffusion du bouddhisme dans la Chine des Tang), *Beida shixue* 北大史學, n° 9, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2003.
- Rong Xinjiang 榮新江, *Zhongguo zhongguo yu wailaiwenming* 中古中國與外來文明 (La Chine médiévale et les civilisations étrangères), Beijing, Sanlian shudian, 2001.
- Rong Xinjiang 榮新江, « Miho meishuguan sute shiguan pingfeng de tuxiang ji qi zuhe » Miho 美術館粟特石棺屏風的圖像及其組合 (Dessins et composition du panneau latéral du lit funéraire sogdien conservé au Musée Miho), *Yishushi yanjiu* 藝術史研究, n° 4, Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 2002.
- Shao Bo 邵博, annotations de Liu Dequan 劉德權 et Li Jianxiong 李劍雄, *Shaoshi wenjian houlu* 邵氏聞見後錄 (Propos rapportés par Shao), Beijing, Zhonghua shuju, 1983.
- Schafer, Edward H., *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of Tang Exotics*, Berkeley, University of California Press, 1963, 1985.
- Shi Huijiao 釋慧皎 (annotations de Tang Yongtong 湯用彤, Tang Yijie 湯一介), *Gaoseng zhuan jiaozhu* 高僧傳 (Notes sur les Biographies des moines éminents), Beijing, Zhonghua shuju, 1992.
- Sun Ji孫機, « Jiaobei yu laitong » 角杯與來通 (Verre en forme de corne et rhyton), récemment publié par Liu Wensuo 劉文鎖 dans

- Sichouzhilu: neilu ouya kaogu yu lishi* 絲綢之路——內陸歐亞考古與歷史 (Route de la Soie – archéologie et histoire de l'Eurasie terrestre), Lanzhou, Lanzhou daxue chubanshe, 2010.
- Sun Ji 孫機, « Manao zhoushou bei » 瑪瑙獸首杯 (Verre à tête d'animal en agate), *Zhongguo shenghuo: zhongguo guwenwu yu dongxiwenhua jiaoliushizhong de ruoganwenti* 中國聖火：中國古文物與東西文化交流史中的若干問題 (Le feu sacré chinois: quelques questions sur l'histoire des échanges culturels entre Orient et Occident et les objets culturels de l'antiquité chinoise), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1996.
- Sun Wang 孫望, *Wei Yingwu shi xinian jiaozheng* 韋應物詩系年校證 (Notes sur les dates de composition des poèmes de Wei Yingwu), Beijing, Zhonghua shuju, 2002.
- Takakusu Junijirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 eds., *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 (Nouvelle édition du Canon bouddhiste mahayana compilée à l'ère Dazheng), Tōkyō, Taishō issaikyō kankōkai, 1924-1932.
- Takemura Noriyuki 竹村則行, « Kaigen tenhō iji no tenhon ni tsuite: Nihon densen no ōjinyū jijyo wo megutte » 開元天寶遺事の傳本について——日本傳存の王仁裕自序をめぐって (Sur l'exemplaire actuel des *Récits des années Kaiyuan et Tianbao* – préface de Wang Renyu à l'édition japonaise), *Bunkaku kenkyū* 文學研究, n° 102, 2005.
- Tang Geng'ou 唐耕耦 et al., *Dunhuang shehui jingji wenxian zhenji shilu* 敦煌社會經濟文獻真跡釋錄 (Originaux et interprétations de documents socio-économiques trouvés à Dunhuang), tome 3, Beijing, Quanguo tushuguan wenxian suowei fuzhi zhongxin, 1990.
- Tang Wen 唐雯, « Taiping yulan yin Tangshu zai jiantao » 〈太平御覽〉引“唐書”再檢討 (Nouvelle étude des citations de l'*Histoire des Tang* dans l'*Encyclopédie de l'ère Taiping* relue par l'empereur), 6^e atelier du groupe d'étude en histoire ancienne chinoise de l'université de Fudan, le 10 mars 2010; version révisée parue dans Shilin, 2010.

- Wang Guoliang 王國良, *Hainei shizhouji yanjiu* 海內十洲記研究 (Étude sur le Récit des dix continents de la mer intérieure), Taibei, Wenshizhe chubanshe, 1993.
- Wang Qinruo 王欽若 *et al.* (annotations de Zhou Xunchu 周勛初), *Cefu yuangui* 冊府元龜 (Modèles extraordinaires de la bibliothèque impériale), Nanjing, Fenghuang chubanshe, 2006.
- Wang Renyu, *Kaiyuan Tianbao yishi* 開元天寶遺事 (Récits des années Kaiyuan et Tianbao), 寬永十六年仲秋京都二條通觀音町風月宗智刊行本édition imprimée datant de l'automne de la 16^e année de l'ère Kan'ei, 1639.
- Wang Renyu 王仁裕, annotations de Zeng Yifen 曾貽芬, *Kaiyuan Tianbao yishi* 開元天寶遺事 (Récits des années Kaiyuan et Tianbao), Beijing, Zhonghua shuju, 2006.
- Wang Rutong 王孺童 (Shi Baochang 釋寶唱), « *Biqiuni zhuan* » *jiaozhu* 比丘尼傳校注 (Annotations des *Biographies des nonnes*), Beijing, Zhonghua shuju, 2006.
- Wu Yugui 吳玉貴, préface aux *Tangshu Jijiao* 唐書輯校 (Notes sur l'Histoire des Tang), Beijing, Zhonghua shuju, 2008.
- Xi'an shi wenwu guanli weiyuanhui 西安市文物管理委員會 (Comité de gestion des objets culturels de la ville de Xi'an), « Xi'an shi dongnan jiao Shapocun chutu yi pi Tangdai yinqi » 西安市東南郊沙坡村出土一批唐代銀器 (Ustensiles en argent datant des Tang trouvés à Shapocun, un village de la banlieue sud-est de Xi'an), *Wenwu* 文物, 1964.
- Xiang Da, *Tangdai Chang'an yu xiyu wenming* 唐代長安與西域文明 (Chang'an et les civilisations des régions de l'Ouest sous les Tang), Beijing, Sanlian Shuju, 1957.
- Xin Deyong, « Suowei Han « Yuanshuo wunian nu » jikuo mingwen shuyi » 所謂漢“元朔五年弩”鐱郭銘文述疑 (Le cas de l'inscription sur une pointe de flèche spécifiant « arc datant de la cinquième année de la période Yuanshuo » des Han), *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, 2009.
- Xin Deyong 辛德勇, « Chongtan Zhongguo gudai yi nianhao jinian de qiyong shijian wenti » 重談中國古代以年號紀年的啟用時間問題

- (Retour sur les débuts de la datation de périodes de règne dans l'antiquité chinoise), *Wenshi* 文史, 2009.
- Xinjiang wenwu kaoku yanjiusuo 新疆文物考古研究所 (Centre de recherches archéologiques du Xinjiang sur les objets culturels), Faguo kexue yanjiuzhongxin 315 suo zhongfa Keliya kaogudui 法國科學研究中心315所中法克里雅河考古隊 (Mission archéologique franco-chinoise de la Keriya de l'UPR 315 du CNRS), « Xinjiang Keliyahe liuyu jinshuyiwu de yejinxue yanjiu » 新疆克里雅河流域考古調查概述 (Résumé de l'enquête archéologique dans la vallée de la Keriya au Xinjiang), *Kaogu* 考古, 1998.
- Xu Xuya 許序雅, « *Xintangshu xiyuzhuan suo ji Zhongya zongjiao zhuangkuang kaobian* » 新唐書西域傳所記中亞宗教狀況考辨 (Étude des religions d'Asie centrale à partir des mentions faites dans les *Récits des régions occidentales de la Nouvelle histoire des Tang*), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 2002.
- Xu Xuya 許序雅, *Tangdai sichou zhi lu yu Zhongya lishi dili yanjiu* 唐代絲綢之路與中亞歷史地理研究 (La route de la Soie sous les Tang et l'histoire et la géographie de l'Asie centrale), Xi'an, Xibei daxue chubanshe, 2000.
- Xuanzang 玄奘, Bianji 辨機 (auteurs), Ji Xianlin 季羨林 (annotateur), *Da Tang Xiyu ji jiaozhu* 大唐西域記校注 (Version annotée des *Mémoires sur les contrées occidentales*), Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- Yang Zhishui 楊之水, « Wan Tang jinyin jiuqi de mingcheng yu yangshi » 晚唐金銀酒器的名稱與樣式 (Noms et aspects de la vaisselle à vin en or et argent à la fin des Tang), *Zhongguo lishi wenwu* 中國歷史文物, 2008.
- Yong Rong 永瑤 et al., *Siku quanshu zongmu* 四庫全書總目 (Catalogue général de la collection impériale des Quatre dépôts), livre 140 des « Livres des Maîtres » 子部, première partie du « Xiaoshuojialei » 小說家類, Beijing, Zhonghua shuju, 1965.
- Yu Xin, « Dunhuang fosi suo cang zhenbao yu mijiao baowu gongyang guannian » 敦煌佛寺所藏珍寶與密教寶物供養觀念 (Les trésors des temples bouddhistes de Dunhuang et les offrandes

- de bijoux du bouddhisme tantrique), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 2010.
- Zhang Guangda 張廣達, « Tangdai de baolie » 唐代的豹獵 (Chasse au léopard sous les Tang, *Tang yanjiu* 唐研究, livre 7, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2001.
- Zhang Guoling 張國領 et Pei Xiaoceng 裴孝曾, *Qiuci wenhua yanjiu* 龜茲文化研究 (Étude de la culture qiuci), 4 vol., Urumqi, Xinjiang renmin chubanshe, 2006.
- Zhang Ping 張平, « Zailun Qiuci de difang zhubi » 再論龜茲的地方鑄幣 (Retour sur les monnaies Qiuci de fabrication locale), *Xiyu yanjiu* 西域研究, 1999.
- Zhang Ping, Fu Mingfang 傅明方, « Qiuciwen tongqian de leixing ji xiangguan wenti yanjiu » 龜茲文銅錢的類型及相關問題研究 (Catégories de monnaie en cuivre frappées de caractères Qiuci et questions s'y rapportant), *Xinjiang qianbi* 新疆錢幣, 2004.
- Zhao Huacheng 趙化成, « Han 'jianyuan' 'yuanguang' 'yuanshuo' zhuzhi bianwei jianji wudi qianqi nianhao wenti » 漢“建元”、“元光”、“元朔”諸器辨偽兼及武帝前期年號問題, (Identification des fausses antiquités datées des périodes Jianyuan, Yuanguang et Yuanshuo et datation du règne de Han Wudi), *Wenbo* 文博, 1996.
- Zhao Shengliang 趙聲良, « Dunhuang bihua shuofatu zhong de shengshu » 敦煌壁畫說法圖中的聖樹 (Arbres sacrés présents dans les peintures murales de Dunhuang), *Yishushi yanjiu* 藝術史研究, n° 4, Guangzhou: Zhongshan daxue chubanshe, 2002.
- Zhou Liankuan 周連寬, « Qiuci guo kao » 龜茲國考 (Étude du pays Qiuci), *Datang xiyuji shidi yanjiu congkao* 大唐西域記史地研究叢稿 (Recueil sur la géographie historique des *Mémoires sur les contrées occidentales*), Beijing, Zhonghua shuju, 1984.
- Zong Lin 宗懷, (annotations de Song Jinlong 宋金龍), *Jing-Chu suishi ji* 荊楚歲時記 (Mémoires sur les us et coutumes de Jing-Chu à travers les années), Taiyuan, Shanxi renmin chubanshe, 1987.

La physiognomonie du cheval sous les Han et les Tang (III^e siècle de notre ère – X^e siècle)

La physiognomonie du cheval est un domaine majeur de l'art divinatoire de la « morphoscopie » (*xingfa* 形法), pratiqué dans l'antiquité chinoise. Le *xingfa* était une technique qui recourait à l'observation pour juger de la dimension propice ou non des choses; il servait également aux populations d'alors de paradigme de base dans leur compréhension du monde. Plusieurs ouvrages traitant de la physiognomonie ont dernièrement été exhumés, dont un ouvrage sur soie à Mawang dui 馬王堆¹ intitulé Livre de la physiognomonie du cheval (*Xiangma jing* 相馬經) et trois ouvrages sur lattes de bambou datant des Han intitulés Livre de la physiognomonie du chien (*Xianggou jing* 相狗經), Méthode de physiognomonie du chien (*Xianggou fang* 相狗方) et Livre de la spathomancie² (*Xiang lishan daojian* 相利善刀劍), découverts respectivement à Shuanggu dui 雙古堆, Yinque shan 銀雀山 et Juyan 居延. Le nombre et la variété de ces livres laissent à penser que la physiognomonie occupait une place conséquente dans les connaissances, les croyances et la société de la Chine traditionnelle. Mais les recherches menées sur ce sujet sont encore largement incomplètes. Pour les besoins de cet article, nous avons étudié des ouvrages sur lattes de bambou datant des Han découverts à Xuanquan 懸泉 (Dunhuang), d'autres datant des Qin à Shuihudi 睡虎地, le livre sur soie au sujet de la physiognomonie du cheval exhumé à Mawang dui, des manuscrits venant des

1. Site archéologique datant des Han occidentaux, près de la ville de Changsha, dans la province du Hunan.

2. Divination par la lame de l'épée.

grottes de Mogao obtenus par Stein à Dunhuang lors de sa deuxième expédition en Asie centrale, ainsi que les dernières découvertes en date de vestiges culturels et de peintures murales traitant de la physiognomonie du cheval. Nous les avons confronté à des ouvrages passés à la postérité comme le *Qimin yaoshu* 齊民要術 (Principales techniques pour le bien-être du peuple) afin d'étudier les origines et le développement de la physiognomonie du cheval pendant les dynasties des Han et des Tang. Nous espérons que notre étude aidera à mieux connaître l'art du *xingfa* tel qu'il était pratiqué en Chine ancienne et médiévale.

I

Du point de vue des Chinois de l'antiquité, chaque chose avait une forme (*xing* 形), et toutes ces choses disposant d'une forme avaient un visage ou une physionomie (*xiang* 相). Les phénomènes atmosphériques sont le visage du ciel, le relief celui de la terre, la figure, les paumes de la main, le corps et le squelette celui de l'homme; les plantes, les animaux sauvages et domestiques, les couteaux et les épées, les paysages, les habitations et les tombeaux, tout cela a un visage. On appelle aussi « physiognomonie » (*xiangshu* 相術) la « morphoscopie » (*xingfa* 形法), un des grands arts divinatoires chinois. En chinois, le sens premier du terme « physiognomonie » renvoie à l'idée suivante: obtenir des informations sur l'objet en observant son aspect, étudier ses traits extérieurs pour en apprendre davantage sur ses qualités intérieures, dans le but d'émettre des hypothèses sur ce qui se cache derrière tel ou tel phénomène. L'explication condensée au plus haut degré figurant dans le « Traité sur les arts et les lettres » (« *Yiwenzhi* » 藝文志) du Livre des Han (*Han shu* 漢書) est le texte de référence en matière de *xingfa*:

Celui qui pratique le *xingfa* se fonde sur son examen des formes des Neuf Continents pour construire villes et habitations, sur son évaluation de la forme du squelette humain et animal et sur l'aspect des objets pour en déterminer le caractère, la qualité noble ou vile et la dimension propice ou néfaste. De la même manière qu'en musique où il existe différentes hauteurs de tubes musicaux, qui produisent chacun des sons afférents, cela n'est pas le fait de puissances divines

mais bien de la nature même des choses. Aspect (*xing* 形) et nature (*qi* 氣) sont donc intrinsèquement liés; il arrive pourtant que la nature de certaines choses ne corresponde pas à leur aspect ou que leur aspect ne corresponde pas à leur nature et vice versa, mais qu'une différence subtile existe³.

形法者，大舉九州之勢，以立城郭室舍；形人及六畜骨法之度數、器物之形容，以求其聲氣貴賤吉凶。猶律有長短，而各徵其聲，非有鬼神，數自然也。然形與氣相首尾，亦有有其形而無其氣，有其氣而無其形，此精微之獨異也。

La théorie qui se trouve au fondement de la physiognomonie repose sur les concepts de « nombre » (*shu* 數) et de « signe » (*xiang* 象). Loin de ne faire que deviner, cet art obéit à une méthode déterminée par l'observation (*guan* 觀) et l'appréciation (*xiang* 相); c'est donc un art divinatoire important qui s'est créé son propre système⁴. Les concepts de « nombre » et de « signe » trouvent leur origine dans le *Livre des mutations* (*Yijing* 易經), et forment pour les Chinois de l'époque le paradigme de base de leur compréhension du monde et de sa raison d'être. L'explication la plus claire et la plus systématique de cette théorie que l'on puisse trouver dans des ouvrages de l'époque médiévale figure dans la préface du « Compendium des cinq agents » (*Wuxing dayi* 五行大義) composée par Xiao Ji 蕭吉 (vi^e siècle) sous les Sui :

Il est difficile de saisir les signes avant-coureurs du commencement et de la fin des choses. C'est pourquoi les sages s'attachent à ce qui n'est pas encore advenu : ils instituent des paroles afin d'en circonscrire les signes, ils établissent les signes pour mettre en évidence les événements. Lorsque les événements sont en cours, nous pouvons les comprendre grâce aux signes qui s'y rapportent ; les signes en se mul-

3. *Hanshu* 漢書, « Yiwen zhi » 藝文志, Beijing, Zhonghua shuju, version révisée de 1964, p. 1775. Li Ling 李零 montre dans le *Lantai wanjuan : du Hanshu Yiwen zhi* 蘭臺萬卷 : 讀「漢書·藝文志」 (Dix mille volumes à Lantai : une lecture du « Traité sur les arts et les lettres » du Livre des Han), Beijing, Shenghuo – Dushu – Xinxzhi Sanlian shudian, 2011, p. 198, que la ponctuation de la Zhonghua shuju est erronée, et s'appuie sur les Commentaires du « Traité sur les arts et les lettres » du Livre des Han (*Hanshu* « Yiwen zhi » *zhuji* 漢書藝文志注解, Shanghai, Dazhong shuju, réed. 1933, p. 259) de Yao Minghui 姚明輝 (1881-1961) pour la corriger. Nous souscrivons dans cet article à la version de Yao.

4. Li Ling a repéré ces nouveaux textes et les a brièvement étudiés. Cf. Li Ling, *Zhongguo fangshu kao (xiuding ben)* 中國方術考 (修訂本, (Étude sur les techniques ésotériques chinoises) Beijing, Dongfang chubanshe, édition révisée 2001, p. 84-87.

tipliant engendrent les nombres. Grâce aux nombres, ils peuvent être mis en ordre, grâce aux signes nous en avons une figuration, on peut ainsi comprendre par simulation les principes des événements. Et la compréhension par simulation relève bien des méthodes de la tortue et de l'achillée⁵. La tortue produisant des signes, [la série des dix] jours constitue dès lors le fondement des cinq éléments; l'achillée produisant des nombres, [la série des douze] marqueurs en constitue alors le principe. L'alternance des levers et couchers des étoiles Shen et Chen, les cycles ascendants et descendants de la lune et du soleil, le grondement du tonnerre et l'apparition d'arcs-en-ciel, le mouvement des nuages et le déploiement des pluies, voilà quels sont les signes du ciel. Les vingt-huit étapes, les constellations internes et externes, les sept luminaires, les trois sortes d'astres lumineux, les régions stellaires et les douze mansions, voilà ce que sont les nombres du ciel. Les montagnes, les fleuves, l'eau et la terre, hauteurs et dépressions, plaines et marais, la stabilité des montagnes et la circulation des fleuves, les vents tournants, la rosée et les vapeurs, voilà ce que sont les signes de la terre. Les huit confins, les quatre mers, les trois fleuves et les cinq lacs, les neuf régions et les cent préfectures, les mesures de distance et de superficie, voilà pour les nombres de la terre. Les rites servant à contrôler les événements, la musique à tempérer les élans du cœur, les rangs, les emblèmes, les insignes, les étendards, l'usage des châtiments pour conduire au bien, voilà pour les signes de l'homme. L'établissement des cent offices pour l'administration, l'accomplissement de tous les êtres humains, les quatre enseignements qui forment les lettrés, les sept vertus qui régissent l'art militaire, voilà pour les nombres de l'homme. Ainsi, par les signes et les nombres, on connaît le commencement et la fin des cinq éléments. Grâce à la tortue et l'achillée, on discerne le faste et le néfaste du Yin et du Yang. Les événements simulés par les signes sont connus, les choses en se conformant à des nombres sont déterminées⁶.

5. Ce qu'on entend par « méthode de la tortue » correspond à la scapulomancie. Il est question de divination sur carapaces de tortue. Les extrémités des brins d'achillée sont brûlés (achilléomancie) puis placés contre la carapace de tortue. Une forme apparaît ainsi à sa surface et est interprétée par le devin qui annonce au souverain le faste ou le néfaste d'une action (le jour, le mois, le lieu, l'objet, le résultat).

6. Xiao Ji 蕭吉, *Wuxing da yi* 五行大義 (*Compendium des cinq agents*), voir Nakamura Shōhachi 中村璋八, éd., *Gogyō taigi kōchū* 五行大義校註, ouvrage de la collection Honokuni bunko 穗久邇文庫, Tokyo, Kyūko shō'in, rééd. augmentée, 1998, p. 6-8. Cette traduction, avec quelques modifications, se base sur celle de Marc Kalinowski, *Cosmologie et divination en Chine ancienne. Le Compendium des cinq agents* (Wuxing dayi, vi^e siècle), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991, p. 139-140 (Nde).

原始要終，靡究萌兆。是以聖人體於未肇，故設言以筮象，立象以顯事。事既懸有，可以象知；象則有滋，滋故生數。數則可紀，象則可形。可形可紀，故其理可假而知。可假而知，則龜筮是也。龜則爲象，故以日爲五行之元；筮則爲數，故以辰爲五行之主。若夫參辰伏見，日月盈虧，雷動虹出，雲行雨施，此天之象也。二十八宿，內外諸官，七曜三光，星分歲次，此天之數也。山川水陸，高下平汙，嶽鎮河通，風回露蒸，此地之象也。八極四海，三江五湖，九州百郡，千裏萬頃，此地之數也。禮以節事，樂以和心，爵表章旗，刑用革善，此人之象也。百官以治，萬人以立，四教修文，七德閱武，此人之數也。因夫象數，故識五行之始末；藉斯龜筮，乃辨陰陽之吉凶。是以事假象知，物從數立。

Il est bien plus facile d'appréhender ce que l'on entend par l'« aspect des choses » (*wuxiang zhi xing* 物象之形) et les « méthodes de physiognomonie » (*xiangwu zhi fa* 相物之法) en partant des concepts des signes et des nombres.

À ce jour, un certain nombre de manuscrits exhumés traitent de la physiognomonie : l'ouvrage sur soie intitulé Livre de la physiognomonie du cheval (*Xiangma jing* 相馬經) trouvé à Mawang dui et les trois ouvrages sur lattes de bambou datant des Han intitulés Livre de la physiognomonie du chien (*Xianggou jing* 相狗經), Méthode de physiognomonie du chien (*Xianggou fang* 相狗方) et Livre de la spathomancie (*Xiang lishan daojian* 相利善刀劍), découverts respectivement à Shuanggu dui 雙古堆, Yinque shan 銀雀山 et Juyan 居延, sont de ceux-là, et tous méritent une étude approfondie⁷. Nous nous servirons ici de l'exemple de la physiognomonie du cheval pour étudier l'évolution de l'art du *xingfa* dans la Chine médiévale.

II

La physiognomonie du cheval est le plus important des arts divinatoires consacrés aux animaux domestiques ; elle mobilise la somme des connaissances acquises depuis les débuts de l'élevage. Pour les spécialistes, ce n'est pas parce que le Livre sur la physiognomonie

7. Li Ling a repéré ces nouveaux textes et les a brièvement étudiés. Cf. Li Ling, *Zhongguo fangshu kao (xiuding ben)* 中國方術考 (修訂本), (Étude sur les techniques ésotériques chinoises) Beijing, Dongfang chubanshe, édition révisée 2001, p. 84-87.

du cheval de Bole (*Bole xiangma jing* 伯樂相馬經) a depuis longtemps disparu qu'il n'a jamais existé. Dans le « Traité sur les arts et les lettres » du Livre des Han (*Han shu*, « *Yiwen zhi* ») est mentionné la Physiognomonie des six animaux domestiques (*Xiang liuchu* 相六畜) en trente-huit chapitres, qui devait comprendre le Livre de la physiognomonie du cheval; cet ouvrage a donc été conservé au moins jusqu'aux Han de l'Est (25-220). On doit ce que l'on connaît actuellement du Livre de la physiognomonie du cheval à l'ouvrage des Principales techniques pour le bien-être du peuple (*Qimin yaoshu* 齊民要術), qui en cite de nombreux passages⁸. Les techniques pratiques et éprouvées de physiognomonie et d'élevage équins qui y figurent diffèrent grandement de celles mentionnées dans les copies de livres anciens retrouvées dans des traités agricoles postérieurs⁹. Nous avons donc décidé de faire des Principales techniques pour le bien-être du peuple notre ouvrage de référence; en dehors de ce manuscrit passé à la postérité, la découverte des documents traitant de physiognomonie équine que sont l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval de Mawang dui, et les ouvrages sur lattes de bambou datant des Qin (221-207) et des Han de Shuihudi 睡虎地, de Xuanquan 懸泉 à Dunhuang 敦煌, qui furent ramenés par Stein lors de sa deuxième expédition en Asie centrale, nous ont permis d'approfondir nos connaissances en la matière tout en nous offrant la possibilité de tirer au clair l'origine, les évolutions et les différentes formes de la physiognomonie du cheval sous les dynasties des Han et des Tang.

En 1907, avant de passer par les grottes de Mogao 莫高窟 pour y acquérir des documents, Aurel Stein exhume des ruines d'une ancienne tour de guet de la Grande Muraille située au nord-ouest de Dunhuang de nombreux ouvrages sur lattes de bambou datant des Han¹⁰. Édouard Chavannes les classe et publie en 1913 aux presses

8. Xie Chengxia 謝成俠, *Zhongguo yangma shi* 中國養馬史 (Histoire de l'élevage équin en Chine), Beijing, Kexue chubanshe, 1959, p. 48-49.

9. You Xiuling 游修齡, « *Qimin yaoshu chengshu beijing xiaoyi* » 齊民要術成書背景小議 (Contexte présidant à la composition des Principales techniques pour le bien-être du peuple), *Zhongguo jingji shi yanjiu* 中國經濟史研究, n° 1, 1994, p. 156.

10. Pour plus de détails sur l'exhumation de ces manuscrits, se référer au rapport de Stein intitulé *Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 1921, p. 591-599, 632-721.

de l'université d'Oxford *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental*¹¹. Au nombre de ces documents figure un manuscrit sur bambou incomplet qui traite de la physiognomonie du cheval¹² (**fig. 1**). Aux prises avec des morceaux de phrases et des caractères effacés, Chavannes commet de nombreuses erreurs de lecture et de ponctuation qui faussent son jugement : il voit ainsi dans ce texte non pas un traité de physiognomonie équine, mais un ouvrage médical portant sur le traitement des maladies de l'estomac et des intestins. À force de chercher à décrypter des caractères à moitié effacés, Chavannes, le « premier sinologue complet¹³ », s'abîme durablement la vue. Voici ce qu'il écrit dans l'avant-propos de l'ouvrage :

Mieux valait, fût-ce au prix de nombreuses erreurs, livrer au monde savant la totalité des trouvailles de M. Stein ; ce qui importe, en effet, c'est que les travailleurs aient accès à tous les matériaux que j'ai eus moi-même entre les mains et qu'ils puissent, par des efforts répétés, améliorer les résultats que j'ai obtenus. Je me suis rendu compte mieux que personne des risques que j'encourais en assumant la tâche que M. Stein m'avait dévolue ; aussi n'est-ce point par présomption que je m'en suis acquitté ; j'ai simplement fait ce que j'ai pu et je me réjouirai de toutes les rectifications qui seront proposées par les érudits soucieux de collaborer au développement de nos connaissances sinologiques¹⁴.

11. Édouard Chavannes, *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental*, Oxford, imprimerie de l'université, 1913. Malgré son titre, les documents consignés dans cet ouvrage n'ont pas tous été trouvés dans le Xinjiang 新疆 : les textes sur planchettes de bois datant des Han (n° 1-709) et les textes sur papier datant des Tang (n° 710-720) ont été exhumés dans la région de Dunhuang, au pied de tours de guet de la Grande Muraille ou sur le site de Yumen guan 玉門關.

12. Voir Édouard Chavannes, *Les documents chinois découverts par Aurel Stein*, p. 88. Ce manuscrit correspond au Or.8211/395 (site : T. XVII 8) de Stein, au n° 395 de Chavannes et au n° 2094 de *Dunhuang Han jian* 敦煌漢簡 (Textes sur lattes de bambou datant des Han exhumés à Dunhuang), Gansu sheng wenwu kaogu yanjiu suo 甘肅省文物考古研究所 éd., Beijing, Zhonghua shuju, 1991, p. 301.

13. Cf. Zhang Guangda 張廣達, « Chavannes – « Diyiwei quancai de hanxuejia » » 沙畹 – “第一位全才的漢學家” (Chavannes – le « premier sinologue complet »), in *Zhang Guangda wenji – shijia, shixue yu xiandai xueshu* 張廣達文集 – 史家、史學與現代學術 (Œuvres de Zhang Guangda – L'historien, l'histoire et les disciplines académiques modernes), Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2008, p. 134-175

14. Édouard Chavannes, *Les documents chinois découverts par Aurel Stein*, p. 170.

Malgré des erreurs éventuelles, les véritables savants contribuent toujours à leur discipline ; une faute n'effaçant pas une vie de vertu, rien ne doit venir entacher la réputation d'Édouard Chavannes. Au vu de ce qu'a dû être sa tâche il y a maintenant plus de cent ans et de la peine qu'il s'est donné pour ouvrir la voie aux recherches sur Dunhuang, son erreur mérite pour le moins « compréhension et compassion » de notre part.

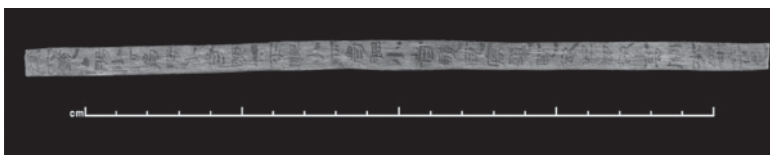


Fig. 1 : latte de bambou de la Méthode de physiognomonie du cheval (*Xiangma fa* 相馬法), retrouvée par A. Stein à Dunhuang, British Museum, Or. 8211/395. Photo International Dunhuang Project (voir http://idp.bnf.fr/database/oo_scroll_h.a4d?uid=46572640716;recnum=15746;index=1)

En 1912, Chavannes envoie ses épreuves corrigées à Luo Zhenyu 羅振玉 (1866-1940) et Wang Guowei 王國維 (1877-1927), ce qui a pour effet d'attirer l'attention de ces derniers sur le manuscrit dont il est question. Ils l'incluent dans leur livre *Lattes de bambou retrouvées dans les sables* (*Liusha zhuijian* 流沙墜簡) en commentant : « Il a été très difficile de déchiffrer la plupart des textes figurant sur les lattes de bambou de droite ; une étude approfondie nous a permis de comprendre qu'ils décrivaient les méthodes de physiognomonie appliquées au cheval. » Ils s'appuient en cela sur des citations de la Méthode de physiognomonie du cheval par l'étude des cinq viscères (*Xiangma wuzang fa* 相馬五臟法) trouvées dans les Principales techniques pour le bien-être du peuple, et de la Méthode de physiognomonie du cheval de Bole (*Bole xiangma fa* 伯樂相馬法) figurant dans l'Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur (*Taiping yulan* 太平御覽)¹⁵. Il n'existe à ce jour ni meilleure analyse ni citations plus pertinentes ; on ne peut qu'admirer les deux savants pour

15. Luo Zhenyu 羅振玉, Wang Guowei 王國維, *Liusha zhuijian* 流沙墜簡 (Lattes de bambou retrouvées dans les sables), réimpression en fac-similé, Beijing, Zhonghua shuju, 1993, p. 95.

la justesse de leur vision et l'étendue de leur savoir. Cependant, alors que cet ouvrage est le premier du genre à avoir été découvert et publié, il est étonnant que les spécialistes du domaine ne s'y soient pas intéressés. Même après que la découverte à Mawang dui dans un tombeau datant des Han d'un exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval eut fourni une référence solide, l'ouvrage sur bambou n'a jamais été cité.

Certes, ce document étant fragmentaire, sa lecture en est par définition malaisée, d'autant plus que les Anciens ne ponctuaient pas leurs textes. Les auteurs du Recueil complet des textes sur lattes de bambou et planchettes de bois en Chine (*Zhongguo jian du jicheng* 中國簡牘集成) s'essayaient à le ponctuer pour la première fois, mais commettent de nombreuses erreurs¹⁶. Nous avons essayé de le ponctuer différemment :

Zhouxia dit : « Petits intestins : [Les chevaux] à petits intestins sont [des chevaux] dont le ventre est plat. [Les chevaux] à petite rate sont pour leur part [des chevaux] obéissants. Les oreilles [d'un cheval] obéissant sont positionnées bas, ses yeux haut placés, et l'espace entre les deux doit mesurer quatre pouces ; [de tels chevaux] sont capables de parcourir six cents *li* par jour »¹⁷.

繖下：腸小，所胃腸小者，腹下平。脾小，所胃脾小者，聽，耳寓聽，耳欲卑，目欲高，間本四寸，六百里。

En 1973, un texte portant sur la physiognomonie du cheval est découvert dans un manuscrit sur soie trouvé dans la tombe Han n° 3 du site de Mawang dui (qui se trouve à côté de Changsha). Le rouleau mesure 48 cm de haut ; le texte se compose de 77 lignes et d'environ 5 200 caractères (**fig. 2**). Le n° 8 de la revue *Wenwu* (Vestiges culturels) de l'année 1977 reproduit les conclusions auxquelles aboutit un groupe de chercheurs ; si le manuscrit est intitulé Livre de la

16. *Zhongguo jian du jicheng bianji weiyuan hui* 中國簡牘集成編輯委員會, éd., *Zhongguo jian du jicheng* 中國簡牘集成 (Recueil complet des textes sur lattes de bambou et planchettes de bois en Chine), tome 3, *Gansu sheng/juan shang* 甘肅省・卷上 (Premier livre : province du Gansu), Lanzhou, Dunhuang wenyi chubanshe, 2001, p. 287.

17. *Gansu sheng Wenwu kaogu yanjiu suo*, éd., *Dunhuang Han jian*, 1991, planche n° 165, commentaires p. 301. Il est possible d'obtenir des photos couleurs de qualité via le site web de l'International Dunhuang Project, voir <http://idp.bl.uk/database/large.a4d?recnum=15746&imageRecnum=17672>, octobre 2015, et pour une reproduction, voir fig. 1.

physiognomonie du cheval, l'équipe souligne les divergences tant sur le fond que sur la forme qui existent entre cette version et les versions courantes. Du style de composition du manuscrit, proche de la « prose rimée » *fu* 賦, et de sa mention de toponymes comme Nanshan 南山, *Hanshui* 漢水 ou *Jiangshui* 江水, on peut déduire qu'il a probablement été écrit par un habitant de l'État de Chu à l'époque des Royaumes combattants (481-221)¹⁸. *Wenwu* publie à la même période un article de Xie Chengxia 謝成俠 qui avance que l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval est une copie du livre originel dont la trace a été perdue depuis longtemps. La copie a beau être imparfaite et ne pas révéler pleinement ce en quoi consistait la physiognomonie du cheval dans l'antiquité, il s'agit d'un document unique puisqu'il traite de la physiognomonie des animaux domestiques; il revêt à ce titre une valeur toute particulière pour les spécialistes de l'histoire de l'élevage en Chine. Ce livre sur soie fait référence à des ouvrages sur le sujet datant du début de la dynastie des Han ainsi qu'à des documents remontant à la période des Royaumes combattants. Il est fort possible que cet exemplaire du Livre de la physiognomonie du cheval soit une copie de l'ouvrage Physiognomonie des six animaux domestiques, enrichi des savoirs en la matière du puissant État de Chu, situé au sud de la Chine et riche en chevaux¹⁹.

En 1975, de nombreux livres sur lattes de bambou datant des Qin sont découverts dans le district de Yunmeng à Shuihudi, dont le Livre des jours (*Rishu* 日書); malheureusement, on ne s'intéresse

18. Mawang dui Han mu boshu zhengli xiaozu 馬王堆漢墓帛書整理小組, éd., « Mawang dui Han mu boshu *Xiangma jing* shiwen » 馬王堆漢墓帛書相馬經釋文 (Commentaires de l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval trouvé dans une tombe des Han de Mawang dui), *Wenwu* 文物, n° 8, 1977, p. 17-22. On peut aujourd'hui remettre en cause cette hypothèse: le fait que cet exemplaire ait été trouvé dans une tombe de Mawang dui nous montre qu'il était en effet en circulation dans le pays de Chu, mais le statut particulier de l'occupant de la tombe – un ministre du roi du pays de Changsha – ne nous permet pas de connaître son niveau de diffusion. Il est encore plus difficile d'en connaître l'auteur et l'origine.

19. Xie Chengxia 謝成俠, « Guanyu Changsha Mawang dui Han mu boshu *Xiangma jing* de tantao » 關於長沙馬王堆漢墓帛書相馬經的探討 (Étude de l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval trouvé à Manwangdui, Changsha), *Wenwu*, n° 8, 1977, p. 23-26.

que tardivement à cet ouvrage. Un texte intitulé « Cheval » (« Ma » 馬) figure dans la première des deux versions du Livre des jours, dont on pense qu'il est la transcription des invocations en usage lors du culte à la divinité du Cheval. Le voici :

Sacrifice à la divinité du Cheval :

L'invocation dit: « Il faut offrir un sacrifice à la divinité du Cheval un jour *bing* avant la mise en pâture. » À l'est et au sud, on place sur chacun de ces points cardinaux un cheval [caractères manquants] au milieu la terre, pour faire le sacrifice à la divinité du Cheval, on traverse le mur de l'écurie et au milieu on installe l'autel; par trois fois sont faites des libations et on déambule sur les quatre côtés de l'écurie. Le maître de cérémonie fait d'abord venir la divinité sur la natte; aujourd'hui est un bon jour, il apporte un cochon gras, de l'alcool et du petit mil et se rend à la demeure du maître. Si celui-ci souhaite protéger le cheval, il expulse les malfaisances, il écarte la malchance. Il fait en sorte de lui donner ce que sa bouche aime boire, ce que sa bouche aime manger, alors à ses ordres le cheval obéira: sans le guider il ira de lui-même, sans le cravacher il sortira de lui-même. Il fait en sorte que son nez sente de bonnes odeurs, que ses oreilles entendent bien et que ses yeux voient clairement; sa tête est dans le prolongement de son corps, sa colonne vertébrale en est la partie robuste, ses pieds [caractères manquants], sa queue efficace pour chasser [caractères manquants], son ventre est un sac aux mille herbes, ses quatre membres marchent bien. Le maître de maison le force à boire et à manger, pendant toute l'année nous ne l'oublierons pas²⁰.

馬祿:

祝曰: “先牧日丙, 馬祿合神。” • 東鄉 (嚮)、南鄉 (嚮) 各一馬□□□□中土, 以爲馬祿, 穿壁直中, 中三謁, 四廐行。大夫先咒席, 今日良日, 肥豚清酒美白粱, 到主君所。主君筭屏詞馬, 馭 (驅) 其央 (殃), 去^{一五七背}其不羊 (祥), 令其口耆 (嗜) □, 口耆 (嗜) 飲, 律律弗御自行, 弗馭 (驅) 自出, 令其鼻能嗅 (嗅) 鄉 (香), 令耳聰 (聰) 目明, 令^{一五八背}頭爲身衡, 脊力 (脊) 爲身剛, 腳爲身□, 尾善馭 (驅) □, 腹爲百草囊, 四足善行。主君勉飲勉食, 吾^{一五九背}歲不敢忘^{一六〇背}。

20. Shuihudi Qin mu zhujian zhengli xiaozu, éd., *Shuihudi Qin mu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡 (Textes sur bambou trouvés dans une tombe des Qin à Shuihudi), Beijing, Wenwu chubanshe, 1990, p. 227-228.

Selon He Runkun 賀潤坤, le corps du texte consiste en une prière adressée à la divinité du Cheval par un éleveur, qui souhaite que ses bêtes deviennent des chevaux accomplis selon les critères de l'époque. L'intérêt de cette prière réside en ce que les critères pour chacune des parties du corps de l'animal (tête, oreilles, yeux, dos, ventre, membres, queue, etc.) correspondent exactement à ceux de la physiognomonie du cheval pratiquée dans l'antiquité. Un document aussi simple que celui-ci permet ainsi d'antédater les livres traitant de la physiognomonie du cheval²¹.

Pour autant, ce texte ne traite pas à proprement parler de la physiognomonie du cheval, aussi les recherches sur le sujet reposent-elles principalement sur l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval trouvé à Mawang dui. Les opinions avancées dans les deux articles publiés par Wenwu, précédemment cités, ont toujours fait l'unanimité et ont donc été largement relayées. Cependant, de nouvelles avancées ont été réalisées sur le sujet au cours des trente dernières années : ainsi, la théorie défendue par Zhao Kuifu 趙逵夫, qui a beaucoup fait parler d'elle, est aujourd'hui communément admise²². D'après lui, l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval, qu'on considérait jusqu'alors comme une seule entité, peut en fait être divisé en trois parties : le corps du texte (*jing* 經), les commentaires (*zhuan* 傳) et les exégèses (*guxun* 故訓). Si nous parvenons à percer à jour la structure de ce texte, les règles présidant à sa composition ainsi que la relation qui unit ces trois parties, il nous sera possible de corriger les erreurs de copie, de reconstituer les parties manquantes, d'accéder au sens de termes spécialisés figurant dans le corps du texte, et donc de le

21. He Runkun 賀潤坤, « Zhongguo gudai zuizao de Xiangma jing – Yunmeng Qin jian Rishu pian » 中國古代最早的相馬經—雲夢秦簡日書篇 (Le plus ancien Livre sur la physiognomonie du cheval de la Chine antique – *Rishu*, le texte écrit sur lattes de Yunmeng à l'époque des Qin), *Xibei nongye daxue xuebao* 西北農業大學學報, livre 17, n° 3, 1989, p. 9. Du même auteur, « Cong Yunmeng Qin jian Rishu kan Qinguo de liuchu siyangye » 從雲夢秦簡日書看秦國的六畜飼養業 (L'art Qin de l'élevage des six animaux domestiques à partir du manuscrit sur lattes *Rishu* de Yunmeng), *Wenbo*, n° 6, 1989, p. 65-66.

22. Wang Shujin 王樹金, « Mawang dui Han mu boshu Xiangma jing yanjiu sanshi nian » 馬王堆漢墓帛書相馬經研究三十年 (Trente ans de recherches sur l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval trouvé dans une tombe des Han de Mawang dui), in *Hunan sheng bowuguan guankan* 湖南省博物館館刊, n° 5, 2008, p. 241-248.

comprendre dans son intégralité. D'après Zhao Kuifu, les quatre premiers caractères du corps du texte, « daguang po zhang » 大光破章, en sont le titre. *Daguang* 大光 désigne les yeux, *po* 破 est soit utilisé dans le sens de « clarifier » (*ming* 明) [selon l'ancienne prononciation de ces deux caractères, leur première consonne était très proche], soit dans le sens d'analyser. « Daguang po zhang » signifie donc « Chapitre sur comment juger à partir des yeux » : le texte ne traite d'ailleurs que des yeux dans la physiognomonie du cheval, aussi ne déroge-t-il pas à son titre. La partie intitulée « Exégèses », qui commence à la phrase « you yue chu qi shang » 有月出其上, explicite le corps du texte mais pas les quatre caractères *daguang po zhang*, ce qui confirme l'hypothèse de Zhao Kuifu. Le corps du texte n'est donc qu'un chapitre du Livre de la physiognomonie du cheval, celui qui traite des yeux ; le style des titres donnés sous les Han de l'Ouest (206-9 AEC), tels que les Commentaires et exégèses de Mao Heng sur le *Livre des Odes* (*Mao Shi guxun zhuan* 毛詩故訓傳), voudrait qu'il s'intitule Livre de la physiognomonie du cheval – « Commentaires et exégèses du Chapitre sur comment juger à partir des yeux » (*Xiangma jing* – « Daguang po zhang » *guxun zhuan* 相馬經. 大光破章故訓傳)²³. L'hypothèse de Zhao Kuifu a beaucoup contribué au progrès des recherches sur le Livre de la physiognomonie du cheval ; elle a également fait la lumière sur la structure des ouvrages composés à cette époque, et présente donc un intérêt méthodologique certain pour le milieu chinois de la recherche en histoire des disciplines, des sociétés et des savoirs.

23. Zhao Kuifu 趙逵夫, « Mawang dui Han mu chutu *Xiangma jing* « Daguang po zhang » *guxun zhuan fawei* » 馬王堆漢墓出土相馬經·大光破章故訓傳發微 (Étude des commentaires et exégèses sur le Livre de la physiognomonie du cheval – « Chapitre sur comment juger à partir des yeux »), *Wenxian*, n° 4, 1989, p. 262-268. L'idée de Zhao Kuifu selon laquelle « daguang po zhang » désignerait un titre de chapitre ou de paragraphe nécessiterait d'être à nouveau examinée. En effet, si *zhang* 章 à l'époque des Qin et antérieurement est bien un spécificatif pour la musique et la poésie, dans la littérature courante et les œuvres sur lattes et soie exhumées il n'existe aucun exemple de l'usage de *zhang* dans un titre. S'il s'agissait d'un titre ajouté à l'époque des Han, il devrait y avoir le signe graphique typique de l'indication d'un chapitre, or il n'en est rien. De plus, *zhang* a aussi le sens de « rendre clair » ; si « daguang po zhang » est effectivement un titre et que *po* 破 signifie bien, comme *zhang*, « clair », il faudrait donc comprendre que cette expression désigne la lueur claire et brillante des yeux du cheval, et *zhang* ne désignerait donc pas un titre.

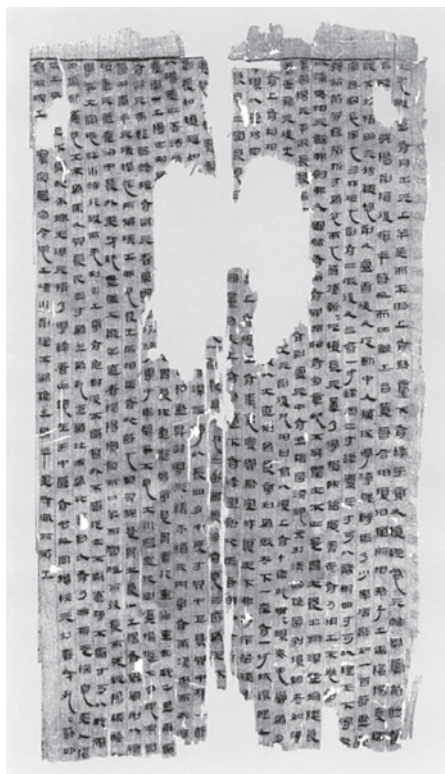


Fig. 2 : le Livre de la physiognomonie du cheval (*Xiangma jing* 相馬經), support en soie, découvert à Mawang dui, Musée du Hunan. Extrait de *Changsha Mawang dui Han mu boshu jicheng* 長沙馬王堆漢墓帛書集成 (Recueil complet des livres sur soie exhumés de la tombe des Han de Mawang dui à Changsha), vol. 2, Beijing, Zhonghua shuju, 2014, p. 32.

Nous estimons pour notre part que le manuscrit fragmentaire sur lattes de bambou datant des Han découvert par Stein à Dunhuang est une partie des « Exégèses » du Livre de la physiognomonie du cheval original et est probablement le travail d'exégètes ayant étudié le corps du texte de ce même livre, reproduit sur l'exemplaire sur soie de Mawang dui. On peut en effet y lire le caractère *wei* 胃, qui est l'ancienne forme de *wei* 謂 (dire), les expressions *momo* 某某 (untel) et *suo wei momo zhe* 所謂某某者 (d'après untel); grâce à ces

marqueurs, qui introduisent les passages difficiles du corps du texte et les explicitent, il semble évident que ce texte est un commentaire. Les différences de contenu et de style qui existent entre les commentaires de l'ouvrage sur lattes de bambou et ceux de l'exemplaire sur soie révèlent l'existence de différents courants dans l'interprétation du Livre de la physiognomonie du cheval, chaque physiognomoniste obéissant à la sienne. Voici l'explicitation des mots et phrases déchiffrés sur le manuscrit sur lattes de bambou.

Luo Zhenyu et Wang Guowei ont également trouvé les expressions « petits intestins » et « petite rate » dans les Principales techniques pour le bien-être du peuple :

Le ventre doit être plein, les lombes (*qian* 廉, s'écrit aussi *qiang* 腔) de petite taille. Le ventre doit être plat et plein pour que le cheval soit un bon coureur : on l'appelle alors « xiaqu » 下渠 et il peut parcourir trois cents *li* en une journée.

腹欲充，腔欲小。（腔，廉）……腹下欲平滿，善走，名曰‘下渠’，日三百里。

Le dessous du ventre doit être plat et ressembler au caractère « huit » (*ba* 八); à cet endroit, les poils doivent être implantés vers l'avant. Le ventre doit être gros, tombant et compact, très vascularisé. Le grand muscle (*da dao jing* 大道筋) doit être long et droit (par « grand muscle » il faut comprendre les muscles pectoraux et abdominaux). L'implantation des poils sous le ventre est dans le sens inverse de celle devant les parties génitales ; un cheval dont ces poils recouvrent la ceinture abdominale peut parcourir mille *li* par jour ; si ces poils ne sont longs que d'un pied, cinq cents *li*.

腹下欲平，有‘八’字；腹下毛，欲前向。腹欲大而垂結，脈欲多；‘大道筋’欲大而直。（‘大道筋’，從腋下抵股者是。）腹下陰前，兩邊生逆毛入腹帶者，行千里；一尺者，五百里。

Miao Qiyu 繆啟愉 commente ainsi ce passage : « Le ventre ne doit être ni trop ramassé, ni trop tombant, ni trop gros : il doit être plein. C'est ce que décrivent les passages « le ventre doit être plein, les lombes de petite taille » et « le ventre doit être plat et plein pour que le cheval soit un bon marcheur ». J'explique dans ma note le caractère *qiang* 腔, qui est une autre graphie de *qian* 廉, « lombes ».

Un cheval dont les lombes sont de petite taille a un bas du dos étroit, ce qui est la marque d'un cheval fort. » « Si l'on change la ponctuation de la proposition « le ventre doit être gros, tombant et compact, très vascularisé », on peut obtenir : « le ventre doit être gros et tombant, avec un réseau dense de veines ». Cependant, un ventre gros et tombant n'est pas du tout souhaitable ; ainsi, « tombant et compact » nous semble plus juste, le ventre devant légèrement tomber mais être surtout plein et tendu. Cela fait d'ailleurs écho aux extraits ci-dessus : « le ventre doit être plein » et « le ventre doit être plat et plein ». Les veines auxquelles il est fait allusion sont celles présentes sur la paroi abdominale, qui doivent apparaître clairement ; cela est de première importance pour les juments. Le « grand muscle » désigne l'état des pectoraux et du grand droit de l'abdomen, duquel dépendent la tonicité et la tenue du ventre²⁴. »

L'expression « petite rate » trouve un écho dans la Méthode de physiognomonie du cheval par l'étude des cinq viscères consignée dans les Principales techniques pour le bien-être du peuple : « Le cheval doit avoir une petite rate ; un cheval avec des flancs de petite taille aura une petite rate, et sera particulièrement facile à élever²⁵. » Aussi, quand on lit le caractère *ting* 聽 (écouter, obéir) dans l'ouvrage sur lattes de bambou, cela signifie que les humeurs de sa rate étant peu abondantes, il est peu colérique, mais plutôt docile et obéissant.

« Er yu bi » 耳欲卑 signifie que les oreilles doivent être petites. On lit dans les Principales techniques pour le bien-être du peuple :

Les oreilles du cheval doivent être proches, petites, épaisses et pointer vers l'avant. [caractère manquant] d'un pouce, le cheval peut parcourir trois cents *li* par jour ; de trois pouces, mille *li*. Les oreilles doivent être petites et pointer vers l'avant. Si les oreilles sont courtes, taillées en pointe c'est un bon cheval ; droites, un mauvais cheval ; il en va de même si elles sont petites et longues. Les oreilles doivent être petites et resserrées, et leur forme ressembler à celle d'un tube de bambou coupé. Un cheval aux oreilles de forme carrée peut par-

24. Jia Sixie 賈思勰, *Qimin yaoshu jiaoshi* 齊民要術校釋 (Les Principales techniques pour le bien-être du peuple, édition corrigée et expliquée), commentaires de Miao Qiyu 繆啟愉, Beijing, Nongye chubanshe, 1998, 2^e édition, p. 391, 399, 404.

25. *Qimin yaoshu jiaoshi*, p. 387.

courir mille *li* par jour; un cheval aux oreilles en forme de tube de bambou coupé, sept cents *li*; un cheval aux oreilles en forme d'ergot de coq, cinq cents *li*.

馬耳欲得相近而前豎，小而厚。□一寸，三百里；三寸，千里。耳欲得小而前竦。耳欲得短，殺者良，植者驚，小而長者亦驚。耳欲得小而促，狀如斬竹筒。耳方者千里；如斬筒，七百里；如雞距者，五百里。

On lit encore: « Quand un cheval a de petites oreilles, son foie est également de petite taille; ces chevaux-là comprennent les intentions de l'homme. » 耳小則肝小，肝小則識人意²⁶.

La phrase « *mu yu gao* » 目欲高 apparaît également dans l'exemplaire sur soie de Mawang dui. Cet ouvrage explique en effet uniquement comment juger d'un cheval en observant ses yeux; cela a fortement perturbé l'équipe de chercheurs en charge du manuscrit, comme le laisse entendre la remarque suivante: « Le texte aborde en tout et pour tout les yeux, les cils et l'arcade sourcilière du cheval. S'agit-il vraiment de l'intégralité du Livre de la physiognomonie du cheval? Voilà pour les chercheurs un sujet à creuser ». Xie Chengxia estime lui aussi que ce texte décrit principalement les méthodes de physiognomonie liées à la tête du cheval, et notamment aux yeux, mais qu'il est bien trop précis pour être un exemplaire du Livre de la physiognomonie du cheval. Ce problème a été résolu grâce à l'hypothèse de Zhao Kuifu selon laquelle ce texte est en fait seulement le chapitre sur les yeux de ce livre. Le fait qu'un chapitre entier, et très documenté, soit exclusivement consacré aux yeux montre le degré de spécialisation et de théorisation qu'avait à l'époque atteint l'art de la physiognomonie du cheval. Le texte Commentaires sur le Livre de la physiognomonie du cheval – chapitre sur comment juger à partir des yeux – est assez long, et le sens de certains caractères nous échappe encore. Voici le seul paragraphe dont nous sommes actuellement sûrs:

Les chevaux examinés par Bole sont tous des chevaux dignes d'un gentilhomme: les méridiens entourant leurs yeux sont tirés au cordeau, leurs dispositions sont à l'équerre. Les mandibules sont longues, les joues petites et sont dans un rapport de trois cinquièmes. Le

26. *Ibid.*, p. 386, 397.

méridien *yin* est léger, le méridien *yang* prononcé, et ils se recoupent en deux endroits. Partant du méridien *yang* et disparaissant dans le méridien *yin*, les trois os autour des yeux se tiennent les uns sur les autres. Les orbites sont carrées, avec un regard profond ; la couleur des yeux est claire, leur aspect est du genre vigoureux. Si, devant, les os du crâne sont visibles, s'ils forment, derrière, une ligne, l'intérieur doit renfermer un trésor. Si les membres sont maigres et puissants, ces chevaux-là tombent rarement malades. Si l'on peut avec assurance savoir l'un de ces points, on pourra saisir tous les autres. Dès que les mesures sont établies, des bénéfices en naîtront, les souffles seront accordés, comme la lumière de la lune au septième jour du mois...

Les principes généraux d'observation des yeux : les yeux doivent être haut placés et ressortir, le haut de l'œil présenter les dix *jiao*²⁷. Si le regard a l'air triste, il n'y a pas de poils autour des yeux, et les pupilles sont pleines. Si au milieu des yeux, il y a de fines lignes, leurs motifs ont une forme de bambous coupés. Si les congestions sont débloquées, la lueur des yeux est comme celle d'une chandelle. Si en bas les yeux sont tirés au cordeau et qu'en haut ils sont bien droits, et que les cils montent vers le ciel, il s'agit alors d'un excellent coursier²⁸.

伯樂所相，君子之馬：陰陽受繩，曲直中矩。長頤短頰，乃中參伍。削陰刻陽，糾角有兩。起陽沒陰，三骨相輔。方眼深視，五色精明，其狀類怒。前有顙首，後有從軌，中有藏寶。得薄與轉，馬乃少患。信能知一，百節盡關。知一之解，雖多不煩。尺也成，利乃生，氣乃并，如月七日在天。……

凡相目：高以復，上有十焦。眇惑惑，環無毛，當爲肉，其中有細線，其理若斬竹。雍塞筍當，燭其明。下受繩，上【正方】，睫薄薄天，駿是當。

27. Gao Yizhi 高一致 ne se prononce pas quant à savoir si le *jiao* des dix *jiao* 十焦 est en rapport avec les trois *jiao* 三焦 (les trois « cuiseurs ») de la médecine traditionnelle chinoise. Mais ici le passage porte à l'évidence sur les yeux du cheval et leur pourtour : il est donc probable que les dix *jiao* désignent un détail physique des yeux. Voir Gao Yizhi, « Mawang dui boshu Xiangma jing chu du » 馬王堆帛書相馬經初讀 (Premières lectures du Livre de la physiognomonie du cheval sur soie de Mawang dui), Jianbo wang 簡帛網 (site web des Lattes et de la soie), http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=2280, août 2015.

28. Mawang dui Han mu boshu zhengli xiaozu, éd., « Mawang dui Han mu boshu Xiangma jing shiwen », 1977, p. 17-18. L'établissement de ce texte suit l'édition qui en a été faite par Qiu Xigui 裘錫圭, éd., *Changsha Mawang dui Han mu boshu jicheng* 長沙馬王堆漢墓帛書集成 (Recueil complet des livres sur soie exhumés de la tombe des Han de Mawang dui à Changsha), vol. 5, Beijing, Zhonghua shuju, 2014, p. 169-181. Il en va de même pour les passages mentionnés ci-dessous.

Ce passage énonce un principe général, à savoir que les yeux doivent être haut placés sur une même ligne et animés. La suite donne plus de détails sur ce à quoi doit ressembler le coin de l'œil, ou canthus :

Le canthus doit être long et resserré, fin et élevé ; les muscles du dessus de l'œil doivent être visibles sans chair molle et doivent être anguleux. C'est pourquoi le canthus d'un cheval est long plutôt que court, resserré plutôt qu'étiré, fin plutôt que gros, élevé plutôt qu'abaissé, les muscles visibles sans chair molle plutôt qu'épais et recouverts de poils, anguleux plutôt qu'arrondis. Il existe quatre types de motifs dans les plis du canthus : la craquelure de la carapace de tortue brûlée, la roue de char, l'équerre, le sabot de cerf, qui sont la marque infaillible d'un cheval de premier ordre. Le cheval dont le canthus est caché l'est également. De même en va-t-il pour le cheval dont le canthus resserré est caché et qui, jusqu'en dessous de l'oreille, forme comme une bosse de la taille d'une pêche. Les chevaux dont les muscles de derrière l'œil affleurent en une excroissance de la taille d'un ver à soie ont un bon destin ; ceux dont ces muscles affleurent en une excroissance de la taille d'un jujube sont des « trésors nationaux » ; ceux dont ces muscles affleurent en une excroissance de la taille d'un noyau de jujube sont rares dans le monde. Un cheval dont les muscles situés derrière l'œil forment une coupure est un bon cheval ; à deux coupures, c'est encore un bon cheval, mais fougueux ; à trois coupures, c'est un cheval qui sera vraisemblablement difficile à maîtriser ; s'ils affleurent comme les ergots d'un coq, la bête sera du matin au soir difficile à maîtriser. Les chevaux dont les muscles autour de l'œil sont creux et sans chair ne sont pas de bons coursiers. Quand le canthus d'un cheval est resserré, il peut l'être près de l'œil, ce qui donne des yeux « en pointe », ou loin de l'œil, ce qui donne lieu à la croissance des muscles situés derrière l'œil. Les chevaux dont le canthus n'est pas resserré sont des chevaux de mauvaise qualité d'un premier type ; ceux dont le canthus est grand et arrondi, des mauvais chevaux d'un deuxième type, et ceux dont le canthus ressemble à des branches en forme de serres d'oiseau sont un troisième type de mauvais chevaux.

On peut juger de la qualité, de la capacité, de la vitesse et de l'endurance d'un cheval en observant ses orbites et ses canthus. Si ses orbites sont longues, saillantes, et se resserrent horizontalement, ces trois qualités réunies en font un cheval de premier ordre. Les chevaux aux orbites profondes et longues sont puissants ; ceux aux orbites saillantes ont de bonnes qualités ; on peut confier sa vie à ceux dont les orbites se resserrent. Les chevaux dont les orbites sont

profondes plutôt que plates, longues plutôt que courtes, visibles, saillantes plutôt qu'arrondies et resserrées horizontalement plutôt que verticalement, dont les orbites sont hautes plutôt que rabaisées, resserrées plutôt qu'élargies (sont donc meilleurs). Les chevaux dont les orbites sont peu profondes et courtes sont de mauvaises bêtes de premier type; ceux dont les orbites sont resserrées verticalement et ne saillent pas sont des mauvaises bêtes de deuxième type; ceux dont les orbites se courbent sans se resserrer sont des mauvaises bêtes de troisième type²⁹.

角欲長欲約，欲細欲危；陰欲禪無肉，欲廉。故長殺短，約殺不約，細殺大，危殺不危，禪無肉殺厚革遂毛，廉殺不廉。角成卜者、車輪者、距者、麋蹄者，此四章得一物，皆國馬也。角或沒不見者，國馬也。或約不見，至耳下乃起如桃者，亦國馬也。陰危如繭，則命善；如棗，爲國寶；如棗覈，天下弗得。•陰或壹絕者，良馬也；再絕者，良怒馬也；三絕者，怒恐不可止矣。•陰之生如雞踞者，朝至暮怒不可止。陰陽間虛無肉者，馬不走。角有約束，其約近目，殺目。其約束遠目者，陰乃生。•角不約者，一驚也；大而不廉者，二驚也；爪枝者，三驚也。

•凡眶角所以相材久及肢能下節餘疾及徵表也。眶能博長禪廉，橫約盡具，此三材具矣，國馬也。博長者，力也，禪【廉】者，材氣也；橫約者，死生也。故博勝淺，長勝短，禪勝不禪，廉勝不廉，橫勝縱，高前勝伏，約勝不約。•眶淺而短者，一驚也；縱而不廉者，二驚也；曲而不約者，三驚也。

Le texte explique également comment les cils, la taille et le brillant de l'œil peuvent aider à déterminer si un cheval est un bon coureur :

La règle énonce que si les yeux d'un cheval sont très bombés, le cheval sera un bon coureur; s'ils ne le sont que relativement, le cheval sera un coureur moyen. Si les yeux d'un cheval sont très bombés mais qu'il court mal, qu'est-ce que cela veut dire? Qu'ils sont trop bombés et globuleux. S'ils ne sont ni trop bombés ni globuleux mais qu'il court quand même mal, qu'est-ce que cela veut dire? Que les yeux ne peuvent pas bouger avec vivacité dans les orbites. S'ils peuvent bouger avec vivacité, mais qu'il court quand même mal, qu'est-ce que cela veut dire? Que la lueur des yeux n'est pas saine et que les yeux bougent plutôt lentement. Si la lueur est saine et que

29. Qiu Xigui éd., *Changsha Mawang dui Han mu boshu jicheng*, vol. 5, p. 174.

les yeux bougent avec vivacité, mais qu'il court quand même mal, qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'il ne peut pas cligner des yeux et voir la racine de ses cils. S'il peut cligner des yeux et voir la racine de ses cils, mais qu'il ne peut pas courir, qu'est-ce que cela veut dire ? Que les poils autour de ses orbites ne forment pas un cercle. Si les poils forment un cercle, mais qu'il ne peut pas courir, qu'est-ce que cela veut dire ? Que les poils sont enroulés sans laisser passer le moindre filet de lumière, que les yeux sont entièrement cachés derrière les poils, que les veines du blanc des yeux ne cessent de palpiter et que les yeux ne peuvent se fermer à moitié.³⁰

法曰：眼，大盈大走，小盈小走。（大盈）而不走，何也？是溢而暴者也。不溢不暴而不走者，何？前不能大扞，眼不能後傳者也。大扞後【傳】而不走者，何也？是光澤不善，而動搖遲者也。有光澤動搖疾而不走者，何也？是【眼】不能反復，時見睫本者也。能反復，時見睫本，而不能走者，何也？是毛不能環塗。環塗而不走者，【何也？毛】糾不能織，匿垌均竟後怒，狄筋不躁動，不能半復眼者也。

Les interprétations complètent les explications données ci-dessus en abordant en quoi la hauteur des yeux et les dessins formés par la peau ou les poils autour donnent une idée de l'endurance d'un cheval; ils restent cependant très mystérieux :

Les yeux d'un cheval doivent être haut placés; s'il en est ainsi, le cheval sera de qualité. Si à l'intérieur les orbites sont profondes et résistantes et qu'à l'extérieur elles sont serrées, il est inévitable que la plénitude des yeux persiste longtemps. Le vent sortant de la caverne fait s'envoler les fleurs qui se transforment en fruits; les fleurs volant pendant mille *li*, les fruits poussent vigoureusement, de même il faut que les muscles dirigent, les yeux bougent alors, et si c'est ainsi, c'est un bon coureur. Si les tendons des yeux ne bougent pas, sa résistance sera grande. [...] Si sur le bord des yeux, il y a un dessin de diagramme, et que ce diagramme est long comme une aiguille, le cheval sera de qualité. Comme l'eau des rivières qui coulent, et qui disparaît sans laisser de traces, il faut que les yeux fermés ne laissent paraître aucun indice; s'il n'y a pas d'indice, la résistance du cheval sera grande. S'il y a de plus sur le bord des yeux une bosse élevée telle un tumulus, et que la partie arrière est la plus grande possible, et qu'à l'extérieur elle est la plus haute possible, qu'en verticale elle est la plus droite possible, que la partie arrondie est la plus régulière possible, tout cela désigne le canthus. Il faut que le canthus

30. *Ibid.*, p. 175.

soit comme la forme de la craquelure de la carapace de tortue brûlée, qu'il soit régulier et qu'autour les branches soient nombreuses; plus nombreuses elles sont, plus ce sera un excellent coursier. Si le canthus est régulier, le cheval pourra aller au devant des faveurs et éviter les malheurs. Il faut donc que le canthus soit régulier, s'il est humide, ce sera un excellent coursier³¹.

目欲高，高有材。中甚深固，外甚周密者，欲眼之盈堅久。風穴然動，飛華轉實，華飛千里，實怒乃起者，欲陽上挈，千眼乃搖，搖善走。眼節不搖，堅久。……欲目旁有卦，卦長如箴，有材。江水流行，滅而無形者，欲目闔而無朕，無朕堅久。旁有危封，後不厭高，外不厭聳，立不厭直，團不厭方³²——此皆角也。角欲如書卜，方而數，數絕善行。壇曼平者，善走。方可馳福，可以逃凶者，欲角方有，有雨，善行。

On peut confronter ce texte avec les passages qui traitent du même sujet dans les Principales techniques pour le bien-être du peuple:

Les yeux d'un cheval doivent être haut placés, et ses orbites régulières. Les os orbitaires doivent former un triangle, les prunelles, pourpres, brillantes et pleines d'éclat, ressembler à des clochettes suspendues. Un cheval dont les yeux ne sont pas uniformément pleins et dont la lèvre inférieure est serrée reste à distance des hommes; si elle est de plus mince, le cheval ne mange pas suffisamment. Un cheval dont la pupille est traversée par une ligne blanche peut parcourir cinq cents *li* par jour; si cette ligne traverse la pupille de bas en haut, il peut parcourir mille *li*. Un cheval avec des cils en bataille peut causer des blessures (à son cavalier). Un cheval aux yeux petits et présentant beaucoup de blanc s'effraye facilement. Un cheval avec peu de chair autour des pupilles est méchant. Un cheval dont les poils forment comme des tourbillons au-dessus des orbites peut vivre jusqu'à quarante ans; s'ils se situent au milieu des os orbi-

31. *Ibid.*, p. 179-180.

32. Au sujet de *tuan* 團 et *fang* 方, ici respectivement traduits par « arrondi » et « régulier », voir Zhang Zhuanguan 張傳官, « Mawang dui Han mu boshu *Xiangma jing jiaodu zhaji* » 馬王堆漢墓帛書相馬經校讀札記 (Notes de révision du Livre de la physiognomonie du cheval sur soie exhumé de la tombe des Han de Mawang dui), in Hunan sheng bowu guan, Fudan daxue chutu wenxian yu guwen yanjiu zhongxin et Zhonghua shuju éd., « Changsha Mawang dui Han mu jianbo jicheng » *xiuding guoji yantao hui lunwenji* 《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》修訂國際研討會論文集 (Actes du colloque international de révision du *Changsha Mawang dui Han mu jianbo jicheng*), 2015, p. 279-280.

taires, il peut vivre jusqu'à trente ans; s'ils se situent sous les orbites, jusqu'à dix-huit ans; sous les yeux, il ne durera pas longtemps. Un cheval dont on ne voit pas le blanc des yeux quand il regarde vers l'arrière avance en cercles et non en ligne droite. Un cheval doit avoir la prunelle des yeux jaune, les yeux grands et luisants, les paupières épaisses. Un cheval dont la partie supérieure du blanc de l'œil est sillonnée de nervures horizontales peut parcourir cinq cents *li* par jour; un cheval dont les yeux en haut et en bas sont parcourus de nervures horizontales mille *li*. Un cheval dont les yeux présentent des lignes blanches est le fils d'un vieux cheval. Un cheval aux yeux rouges et aux cils en bataille est prompt à mordre. Un cheval dont les cils pointent vers l'intérieur de l'œil prend facilement le mors et peut causer des blessures [à son cavalier]. Un cheval dont les poils sous les yeux poussent à l'horizontale n'est pas bénéfique pour l'homme. Un cheval dont on peut lire le caractère « feu » (火) dans l'œil peut vivre jusqu'à quarante ans. Un cheval dont les paupières sont longues d'un pouce peut parcourir trois cents *li* par jour. Un cheval doit avoir de grands yeux étirés. Si les poils sous les yeux d'un cheval forment des tourbillons, on dit qu'ils sont « prêts à recevoir des larmes », ce qui n'est pas bénéfique pour l'homme. Un cheval dans les yeux duquel on peut distinguer les cinq couleurs réunies peut parcourir cinq cents *li* par jour et vivre jusqu'à quatre-vingt-dix ans. Les yeux d'un bon cheval sont à dominante rouge, du fait du sang; ceux d'un mauvais cheval sont à dominante sombre, du fait du foie; ceux d'un cheval rapide sont à dominante jaune, du fait des intestins; ceux d'un cheval intelligent sont à dominante blanche, du fait des os; ceux d'un [caractères manquants] sont à dominante noire, du fait des reins. Avec un mauvais cheval, il faut un fouet pour le conduire. Un cheval blanc aux yeux noirs n'est pas bénéfique pour l'homme. Un cheval dont l'œil présente beaucoup de blanc et qui adopte un regard de refus est craintif et s'effraye d'un rien³³.

馬眼欲得高，眶欲得端正，骨欲得成三角，睛欲得如懸鈴、紫豔光。目不四滿，下唇急，不愛人；又淺，不健食。目中縷貫瞳子者，五百里；下上徹者，千里。睫亂者傷人。目小而多白，畏驚。瞳子前後肉不滿，皆凶惡。若旋毛眼眶上，壽四十年；值眶骨中，三十年；值中眶下，十八年；在目下者，不借。睛卻轉後白不見者，喜旋而不前。目睛欲得黃，目欲大而光，目皮欲得厚。目上白中有橫筋，五百里；上下徹者千里。目中白縷者，老馬子。目赤，睫亂，齧人。反睫者，善奔，傷人。目下有橫毛，不利人。目中有“火”

33. *Qimin yaoshu jiaoshi*, p. 396-397.

字者，壽四十年。目偏長一寸，三百里。目欲長大。旋毛在目下，名曰“承泣”，不利人。目中五采盡具，五百里，壽九十年。良，多赤，血氣也；駑，多青，肝氣也；走，多黃，腸氣也；材知，多白，骨氣也；材口，多黑，腎氣也。駑，用策乃使也。白馬黑目，不利人。目多白，卻視有態，畏物喜驚。

Le Recueil des préposés à l'élevage des étalons (*Simu anji ji* 司牧安驥集) des Tang est moins complexe, car il privilégie une approche pratique. En voici le début du premier chapitre, intitulé « Traité sur l'art de juger d'un bon cheval » (« Xiang liang ma lun » 相良馬論):

Les yeux des chevaux doivent être haut placés, pleins et luisants, grands et brillants et doivent être de plus allongés. Un cheval aux grands yeux a un grand cœur, il peut fournir un effort intense et n'est pas craintif. Les pupilles doivent être comme des clochettes suspendues, être de plus jaunes, brillantes et d'un éclat pourpre. Les flancs d'un cheval doivent être de petite taille et réguliers. L'encolure doit être courbe comme un arc, les jambes droites. Les os des orbites doivent former un triangle, les paupières doivent être épaisses³⁴.

馬眼欲得高，又欲得滿而澤，大而光，又欲得長大。目大則心大，心大則猛利不驚。目睛欲得如垂鈴，又欲得黃，又欲得光而有紫豔色。箱欲小，又欲得端正，上欲得弓曲，下欲直。骨欲得成三角，皮欲得厚。

Comme les yeux sont un indice important dans l'identification d'un bon cheval, un texte rimé sur le traitement des maladies de l'œil intitulé « Dix poèmes sur les symptômes des yeux » (« Yan hou shi shou » 眼候十首) est consigné dans ce même chapitre. Les textes sur les yeux ont été utilisés et complétés jusque sous les Ming (1368-1644), ce qu'atteste le Recueil de traitements des maladies équinés des frères Yu, Yuan et Heng (*Yuan Heng liaoma ji* 元亨療馬集)³⁵.

34. Li Shi 李石 et al., *Simu anji ji jiaozhu* 司牧安驥集校注 (Recueil des préposés à l'élevage des étalons), édition commentée par Zou Jiezheng 鄒介正 et He Wenlong 和文龍, Beijing, Nongye chubanshe, 2001, p. 3.

35. Yu Benyuan 喻本元, Yu Benheng 喻本亨, *Zhongguo nongye kexue yuan zhongshou yi yanjiu suo* 中國農業科學院中獸醫研究所 (Centre d'études vétérinaires de l'Institut des sciences agricoles de Chine), éd., *Yuan Heng liaoma ji xuan shi* 元亨療馬集選釋 (Extraits commentés du Recueil de traitements des maladies équinés des frères Yu, Yuan et Heng), Beijing, Nongye chubanshe, 1984, p. 8.

Luo Zhenyu et Wang Guowei disent de l'expression *jianben* 間本, utilisée sur la latte de bambou de la **fig. 1**: « Nous ne savons pas de quelle partie du cheval il s'agit. On trouve dans l'Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'Empereur (*Taiping yulan* 太平御覽, vol. 896) la citation suivante, tirée du Livre de la physiognomonie du cheval (*Bole xiangma jing* 伯樂相馬經): “Un cheval dont le *suxia* est distant de quatre pouces de son *feimeng* peut parcourir mille *li* par jour”. *Jianben* serait-il le terme utilisé pour désigner la partie entre *suxia* et *fanlian*? Ou bien, si l'on lie cette phrase aux deux qui précèdent, il pourrait s'agir de la partie entre les yeux et les oreilles³⁶. » Nous estimons que leur deuxième hypothèse est la plus pertinente.

Pour résumer grossièrement le message du manuscrit sur lattes de bambou, un cheval aux « petits intestins », au « ventre plat », aux oreilles et à la rate petites, aux yeux haut placés, et dont l'intervalle entre les yeux et les oreilles fait environ quatre pouces est un bon coureur qui peut parcourir six cents *li* par jour, en plus d'être un animal doux et compréhensif.

On peut lire dans le manuscrit sur lattes de bambou n° 843 datant des Han et découvert à Dunhuang: « Bole avait sa façon de faire (*xing* 刑) pour observer et juger les chevaux; un cheval de quatorze-quinze ans n'a plus de couronne dentaire sur ses dents de la mâchoire inférieure³⁷. » Les spécialistes en littérature estiment qu'il s'agit d'un document consignait des dictons populaires; celui-ci décrirait les règles en vigueur chez les paysans en matière de physiognomonie du cheval³⁸. Nous pensons pour notre part qu'il s'agit d'un vers tiré du Livre de la physiognomonie du cheval. Le caractère *xing* 刑 (règle, modèle) utilisé dans ce vers peut aussi s'écrire *xing* 形, ce qui rattache cette pratique au *xingfa*; cela ne faisait aucun doute pour les gens d'alors. La phrase « n'a plus de couronne dentaire sur ses dents de la mâchoire inférieure » s'éclaire à la lumière des Principales techniques pour le bien-être du peuple:

36. Luo Zhenyu, Wang Guowei, *Liusha zhui jian*, p. 95.

37. *Dunhuang Han jian*, planche 81, commentaires p. 251.

38. Fu Junlian 伏俊璉, Yang Xiaohua 楊曉華, « Dunhuang wenxue de shangyuan » 敦煌文學的上源 (En amont de la littérature de Dunhuang), *Heilongjiang shehui kexue* 黑龍江社會科學, n° 3, 2011, p. 82-85.

Un cheval dont les dents ne sont pas d'aplomb n'est pas facile à diriger. Un cheval dont les dents sont écartées ne tient pas longtemps une allure rapide. Un cheval dont les dents ne sont ni pleines ni épaisses ne peut pas galoper longtemps. [...] Chez un cheval de douze ans, les couronnes des deux dents du milieu de la mâchoire inférieure sont complètement lisses; de treize ans, les couronnes des quatre dents du milieu de la mâchoire inférieure sont complètement lisses; de quatorze ans, les couronnes des six dents du milieu de la mâchoire inférieure sont complètement lisses; de quinze ans, les deux dents du milieu de la mâchoire supérieure sont creusées; de seize ans, les quatre dents du milieu de la mâchoire supérieure sont creusées (l'observation des dents de la mâchoire supérieure doit toujours s'accompagner d'une observation des dents de la mâchoire inférieure). Chez un cheval de dix-sept ans, les six dents du milieu de la mâchoire supérieure sont creusées; de dix-huit ans, les couronnes des deux dents du milieu de la mâchoire supérieure sont complètement lisses; de dix-neuf ans, les couronnes des quatre dents du milieu de la mâchoire supérieure sont complètement lisses; de vingt ans, les couronnes des six dents du milieu de la mâchoire supérieure sont complètement lisses³⁹.

齒，左右蹉不相當，難御。齒不周密，不久疾；不滿不厚，不能久走。……十二歲，下中央兩齒平；十三歲，下中央四齒平；十四歲，下中央六齒平。十五歲，上中央兩齒白；十六歲，上中央四齒白；若看上齒，依下齒次第看。十七歲，上中央六齒皆白。十八歲，上中央兩齒平；十九歲，上中央四齒平；二十歲，上下中央六齒平。

Dans la bouche d'un cheval de quatorze-quinze ans, les six dents du milieu de la mâchoire inférieure sont donc lisses. La durée de vie moyenne d'un cheval se situant entre trente et trente-cinq ans, un cheval est en pleine maturité à quatorze-quinze : c'est l'âge auquel sa condition physique et sa force sont à leur apogée. La physiognomonie doit donc permettre de repérer de bons chevaux se situant dans cette tranche d'âge-là.

Nous avons également découvert dans l'ouvrage Nouveaux textes sur lattes de bambou de Juyan (*Juyan xin jian* 居延新簡) le fragment suivant, tiré du texte E.P.T59: 893B: « Memorandum à l'attention des préposés [...] en charge de l'évaluation des chevaux » (« qiu xiangma

39. *Qimin yaoshu jiaoshi*, p. 397-398.

cao shi » 求相馬.曹示)⁴⁰. Le terme « memorandum » (*shi* 示) est la marque d'un document officiel, ce qui prouve que la physiognomonie n'était pas une pratique populaire bas de gamme mais qu'elle servait également dans l'armée ou dans les services des administrations locales chargés de l'équipage et de l'élevage des chevaux.

Entre 1990 et 1993, le Centre de recherches archéologiques du Gansu a mené de nombreuses fouilles à Xuanquan, un site qui date de la dynastie des Han et qui se trouve à côté de Tianshui jing 甜水井 à Dunhuang: ont ainsi été mis au jour de très nombreux documents, dont 23 000 sur lattes de bambou et planchettes de bois, mais aussi des écrits sur soie, sur papier, ainsi que des inscriptions murales⁴¹. En dehors des Règles impériales d'ordonnances mensuelles (*Yueling zhaotiao* 月令詔條) qui ont été publiées⁴², les textes sur lattes et planchettes n'ont eu droit qu'à une présentation d'ensemble⁴³; seule une partie d'entre eux ont été expliqués⁴⁴, quelques-uns ont fait l'objet de

40. Gansu sheng wenwu kaogu yanjiu suo 甘肅省文物考古研究所, Gansu sheng bowu guan 甘肅省博物館, Wenhua bu gu wenxian yanjiu shi 文化部古文獻研究室, Zhongguo shehui kexue yuan lishi yanjiu suo 中國社會科學院歷史研究所, eds., *Juyan xin jian – Jiaqu Houguan yu di si sui* 居延新簡 — 甲渠候官與第四燧 (Nouveaux textes sur lattes de bambou de Juyan. Jiaqu Houguan et la quatrième tour de guet), Beijing, Wenwu chubanshe, 1990, p. 413.

41. Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所, « Gansu Dunhuang Handai Xuanquan zhi yizhi fajue jianbao » 甘肅敦煌漢代懸泉置遺址發掘簡報 (Rapport des textes sur bois exhumés du site de Xuanquan datant des Han, Dunhuang, Gansu), *Wenwu*, n° 5, 2000, p. 4-20.

42. Zhongguo wenwu yanjiu suo 中國文物研究所, éd., *Dunhuang Xuanquan Yueling zhaotiao* 敦煌懸泉月令詔條 (Règles impériales d'ordonnances mensuelles retrouvées à Xuanquan, Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 2001.

43. Gansu sheng wenwu kaogu yanjiu suo 甘肅省文物考古研究所, « Dunhuang Xuanquan Han jian neirong gaishu » 敦煌懸泉漢簡內容概述 (Présentation du contenu des textes sur lattes de bambou datant des Han découvert à Xuanquan, Dunhuang), *Wenwu*, n° 5, 2000, p. 21-26.

44. Gansu sheng wenwu kaogu yanjiu suo 甘肅省文物考古研究所, « Dunhuang Xuanquan Han jian shiwen xuan » 敦煌懸泉漢簡釋文選 (Extraits commentés du contenu des textes sur lattes de bambou datant des Han découverts à Xuanquan, Dunhuang), *Wenwu*, n° 5, 2000, p. 27-45. Hu Pingsheng 胡平生, Zhang Defang 張德芳, éd., *Dunhuang Xuanquan Han jian shicui* 敦煌懸泉漢簡釋粹 (Compilation de commentaires sur les textes sur lattes de bambou datant des Han découverts à Xuanquan, Dunhuang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001.

recherches publiées⁴⁵. Malgré la quantité de documents exhumés⁴⁶, les vingt dernières années n'ont pas suffi à ce qu'ils soient publiés dans leur intégralité. Un exemplaire du Livre de la physiognomonie du cheval pourrait en faire partie, mais nous ne disposons malheureusement pas de plus amples précisions.

Les passages du manuscrit sur lattes de bambou cités ci-dessus ont beau n'être que des fragments, le fait qu'ils aient été trouvés à Dunhuang est très significatif: cela révèle qu'en tant que dernier avant-poste chinois avant le grand Ouest, Dunhuang était le lieu de passage obligé des soldats et des marchands; leur outil de travail étant leurs montures, on comprend mieux pourquoi l'art de l'élevage et la physiognomonie du cheval y étaient particulièrement développés.

III

Si très peu de documents historiographiques ont à ce jour été découverts à Dunhuang, les bribes de textes de divination sur les choses de la haute antiquité ont en revanche trouvé un écho dans les recueils de vœux et de textes rituels et dans des ouvrages encyclopédiques plus tardifs. La valeur de ces documents est extrêmement précieuse du point de vue des chercheurs: ils leur ont en effet permis de comparer les pratiques de physiognomonie appartenant à des époques différentes. Les trois textes de modèles pour l'expression de vœux intitulés « Cheval » (*ma* 馬), « Bœuf » (*niu* 牛) et « Chien » (*quan* 犬) sont consacrés au deuil de ces animaux. Ils figurent respectivement dans P.2547, P.3545 et S.5637 et offrent un contenu très similaire malgré un style quelque peu différent: on peut en déduire qu'ils proviennent tous originellement du même

45. Cf. Hao Shusheng 郝樹聲, Zhang Defang 張德芳, *Xuanquan Han jian yanjiu* 懸泉漢簡研究 (Étude des textes sur lattes de bambou de Xuanquan), Lanzhou, Gansu wenhua chubanshe, 2009.

46. Pour plus de précisions sur l'histoire des connaissances concernant Xuanquan, cf. Ma Zhiquan 馬智全, « Jin ershi nian Dunhuang Xuanquan Han jian yanjiu zongshu » 近20年敦煌懸泉漢簡研究綜述 (Résumé des vingt dernières années de recherches sur les textes sur lattes de bambou datant des Han exhumés à Xuanquan, Dunhuang), *Sichou zhi lu* 絲綢之路, n° 16, 2011, p. 45-51.

livre. Les trois manuscrits dans lesquels ils apparaissent ont été composés entre les VIII^e et X^e siècles, époque à laquelle ce type de textes était le plus en vogue. Huang Zheng 黃徵 a annoté S.5637 et l'a intitulé « Modèles de textes à la mémoire de parents décédés » (*Wang kaobi wen fanben deng* 亡考妣文範本等). Ces trois textes sont mentionnés dans le sixième chapitre d'Écrits divers (*Zhu zapiian di liu* 諸雜篇第六) et étoffés d'un sous-titre, ce qui nous a aidé dans notre quête des traces laissées par la physiognomonie des animaux domestiques dans le Dunhuang de l'époque médiévale. En effet, ce n'est pas parce qu'aucun document postérieur à la dynastie des Han du type du Livre de la physiognomonie du cheval n'a à ce jour été découvert à Dunhuang que la physiognomonie du cheval y avait disparu à l'époque médiévale. Citons tout d'abord le texte de vœux intitulé « Cheval » :

De nos jours, le souhait qu'exprime le commanditaire présentant un brûle-encens devant l'autel est le suivant : l'excellent destrier dont il s'est longtemps servi venant de mourir, il souhaite organiser une cérémonie propitiatoire pour lui obtenir des mérites. Il pense humblement qu'il est loyal et sage, bienveillant et charitable, qu'il chérit de la même manière nobles et roturiers, a la même compassion pour les riches et les pauvres. Son cheval marchait sur les traces des excellents et rapides coursiers, doté d'un bon caractère ; sa robe était couleur fleur de cerisier, ses yeux brillants comme des miroirs suspendus ; sa crinière se dressait fièrement, son poitrail était large, son nombril petit, son ventre plat. Sa colonne élevée rappelait la crête d'une montagne, ses côtes étaient serrées comme des tresses. Quand on lui laissait les rênes sur les hauts plateaux, il galopait à son aise, tel un nuage dérivant dans le ciel ; si, dans les plaines, on levait son fouet pour qu'il accélère, on aurait dit une étoile filante fendait le brouillard ; il émettait un bruit sourd sur la grande voie filant vers l'Est et hennissait à pleins poumons face au vent du Nord. Il était attaché à son maître qu'il voyait comme un personnage d'une grande sagesse ; il considérait sa bienfaisance comme celle d'un bon seigneur. Soudain, les occasions de galoper deviennent rares, de mettre les rênes peu fréquentes ; son âme s'en est allée avec les éclairs pour ne plus revenir, son ombre s'est évanouie à jamais avec le vent léger. Il a disparu, semblable aux traces d'un dragon ; il ne reste plus rien, qu'une forme semblable à un cerf. Son maître se souvient comme il l'emmenait loin au galop et se rappelle les souffrances qu'il a endurées pour lui. On ne fait plus les louanges de ce nuage sans ombre filant dans le

ciel, la porte de Wu perd ainsi son nuage annonciateur de victoire; la voiture à cheval courant comme une eau vive est aujourd'hui immobile. Mais, tout comme les fleurs de Wei qui ont un parfum incomparable ne souffrent plus d'autres fleurs, son maître sait qu'il ne trouvera jamais aussi bon cheval. Même si ce qu'il a enduré pour lui a rapidement disparu, son maître éprouve de la nostalgie; c'est cette tristesse profonde qui l'a incité à organiser cette cérémonie. C'est pourquoi en ce jour nous avons préparé ce rituel, disposé des mets sacrificiels et brûlé de l'encens, autant de richesses qui lui serviront dans son voyage dans le monde obscur.

Que les mérites de cette cérémonie, les excellentes causes innombrables soient offertes et utilisées pour orner⁴⁷ le changement de conscience du défunt cheval. Nous prions pour qu'il soit à jamais séparé des trois mauvaises conditions de renaissance (enfer, animal, esprit affamé), qu'il dise pour toujours adieu aux huit difficultés (empêchant l'illumination); qu'il puisse voir le protecteur Maitreya et assumer sa nature originelle de Bouddha, entendre le dharma et se libérer du cycle des renaissances; qu'il puisse revêtir une forme parfaite et qu'il se trouve dans le monde de l'« ainsité » (*Tathatā*). Qu'il puisse dépasser immédiatement les six voies de la renaissance afin d'atteindre au plus tôt la porte unique; qu'il surpasse les quatre modes de naissance et qu'il atteigne rapidement [la nature de Bouddha sous l'arbre] des fleurs de Dragon. De plus que ces excellents mérites soient secondairement utilisés pour orner, etc.⁴⁸

厥今坐前齋主捧爐啓願所申意者，奉爲駿馬日久，今已之亡，設齋祈願諸（之）福會也。伏惟齋主宿懷忠惠（慧），素葉仁慈；愛育洽於高卑，哀愍（愍）談於貴錢（賤）。其馬乃神蹤駿驟，性本最良；色類桃花，目如懸鏡；鬃高臆闊，臍小腹平。從（聳）骨起而成峰，長肋密其如辯（辯）。騁高原以縱轡，狀浮雲之颺天；馳豐草以飛鞭，等流星之入霧；陵東道而潛響，望北風而長嘶；戀主比於賢良，識恩同於義公。忽以驅馳失候，檢馭乖常；魂蹶電而不還，影逐風而莫返。已絕如龍之迹，空留似鹿之形；裔（憶）其致遠之功，念以代勞之效。不謂浮雲滅影，吾（吳）門無曳練之

47. « Orner » traduit le terme chinois *zhuangyan* 莊嚴, qui désigne le transfert de mérites, acquis pendant la cérémonie, sur le bénéficiaire du rituel. À ce sujet, voir Stephen Teiser, « Ornamenting the Departed: Notes on the Language of Chinese Buddhist Ritual Texts », *Asia Major* 22.1, 2009, p. 201-237 (Nde).

48. S.5637, voir Huang Zheng 黃徵, Wu Wei 吳偉, *Dunhuang yuanwen ji* 敦煌願文集 (Recueil de vœux de Dunhuang), Changsha, Yuelu shushe, 1995, p. 242-243. Des modifications ont été apportées à l'extrait.

徵；流水停車，魏花絕尋香之智。既而代勞以速，便生念惜之情；怆悼逾深，遂發壇那之會。故於是日，以建齋筵；列饌焚香，用資幽路。以斯設齋功德、無限勝因，總用莊嚴亡馬轉識；惟願永離三途，長辭八難；觀慈尊而窮本性，聞政（正）法以稽無生；共圓寶相之姿，等會真如之境。頓超六道，早登不二之門；因越四生，速德（得）龍花之首。又持勝福，次用莊嚴（云云）

Danielle Eliasberg a cité ce texte pour évoquer les pratiques funéraires et sacrificielles liées aux animaux⁴⁹, sans aller plus loin. Nous nous intéresserons quant à nous à la partie traitant de la physiognomonie du cheval. Le maître de cérémonie dont il est question, afin d'exprimer à quel point le « sentiment de perte » à l'égard du cheval mort est « profond et douloureux », fait tout un panégyrique de son allure et de son caractère. Pour autant, et malgré l'emphase adoptée, ce discours est parfaitement fondé et chaque mot a sa place : la preuve en est dans les livres traitant de la physiognomonie du cheval. C'est ce que nous allons maintenant étudier.

La robe d'un cheval est une donnée cruciale pour juger de la qualité d'un cheval. Dans d'anciennes inscriptions trouvées à Yin Xu 殷墟 (dynastie des Shang, ca 1300-1046) figurent des augures obtenus un jour *wuwu* 戊午 (binôme sexagésimal n° 55), faisant état de l'influence, sur les résultats de la chasse, de la robe et du type de chevaux attelés au char du roi⁵⁰. Dans le sixième chapitre des Principales techniques pour le bien-être du peuple, on peut lire : « Les chevaux bais, ceux aux épaules noires, ceux avec le pelage d'un cerf, avec [caractère manquant], avec des taches rondes grises et

49. Danielle Eliasberg 艾麗白, « Shanggu he zhonggu shidai Zhongguo dongwu de sangzang huodong » 上古和中古時代中國動物的喪葬活動, trad. Yu Xin 余欣, Chen Jianwei 陳建偉, in *Faguo hanxue* 法國漢學, vol. V, Beijing, Zhonghua shuju, 2000, p. 127-149. Les références du texte original sont les suivantes : D. Eliasberg, « Pratiques funéraires animales en Chine ancienne et médiévale », *Journal asiatique*, vol. 280, n° 1-2, 1992, p. 115-144.

50. Pour la question de la couleur des animaux sacrifiés au cours des cérémonies et des pratiques divinatoires sous la dynastie des Shang, cf. Wang Tao 汪濤, « Yanse yu jisi: Zhongguo gudai wenhua zhong de yanse hanyi tanyou » 顏色與祭祀：中國古代文化中的顏色涵義探幽 (Couleur et sacrifice : étude sur le sens caché des couleurs dans la culture chinoise de l'antiquité), trad. Zhi Xiaona 鄧曉娜, Shanghai guji chubanshe, 2013, p. 116-190. Pour le texte original, voir Wang Tao, « Shang ritual animals: color and meaning », part 1, *Bulletin of SOAS*, 70, 2, 2007, p. 364-365.

blanches, avec un poil blanc à crins sombres sont de bons chevaux ». Le commentaire de Miao Qiyu à ce propos précise : « Il existait des noms différents pour chaque robe et chaque emplacement de taches blanches dès l'époque du *Livre des Odes* (*Shijing* 詩經). Robe et condition physique sont liées. De nos jours, on considère encore que les robes noires, alezanes ou baies sont les plus belles, que les chevaux alezans et noirs sont les plus puissants et que « les chevaux noirs vivent vieux »⁵¹. » Si la robe n'est pas belle, qu'elle présente des défauts ou des motifs non auspicioeux pour le propriétaire du cheval, on parle de *maobing* 毛病, littéralement « défaut de robe » ; ce mot, qu'on utilise aujourd'hui au sens figuré pour parler de défaut, d'imperfection ou de vice, tire donc son origine de la physiognomonie du cheval. Le Recueil des préposés à l'élevage des étalons présente un texte rimé sur les défauts de robe les plus classiques, intitulé « Dix défauts de robe », qui a un intérêt pratique évident⁵². Dans la Nouvelle édition du livre sur les chevaux (*Xinke ma shu* 新刻馬書), composée sous les Ming et conservée jusqu'à ce jour⁵³, il est expliqué que la robe a toujours été le premier sujet de préoccupation de la physiognomonie du cheval. Ainsi, lorsque dans le texte « Cheval » du Livre des jours de Shuihudi il est question d'une robe « couleur fleur de cerisier », il s'agit d'un éloge, qui implique que le cheval en question disposait d'une excellente condition physique et ne présentait aucun défaut de robe.

Dans le même texte on peut lire « ses yeux brillants comme des miroirs suspendus », ce qui veut dire que ce cheval avait des yeux vifs et brillants. Les yeux étaient un autre critère prépondérant pour la physiognomonie ; tous les livres, quelle que soit leur date de composition, insistent amplement sur ce point. Grâce aux citations précédentes, on peut faire le lien avec les yeux « brillants comme des miroirs suspendus » du texte de Dunhuang sur le rituel funéraire dédié à un cheval, les yeux « haut placés » du manuscrit sur lattes de

51. *Qimin yaoshu jiaoshi*, p. 386, 389.

52. *Simu anji ji jiaozhu*, p. 29-30.

53. Yang Shiqiao 楊時喬, *Xinke ma shu* 新刻馬書 (Nouvelle édition du livre sur les chevaux), commentaires de Wu Xuecong 吳學聰, Beijing, Nongye chubanshe, 1984, p. 61-62.

bambou des Han, « les orbites sont carrées, le regard profond, et la couleur des yeux claire » de l'exemplaire sur soie des Commentaires sur le Livre de la physiognomonie du cheval – « Chapitre sur comment juger à partir des yeux », « les yeux d'un cheval doivent être haut placés [...], les prunelles pourpres, brillantes et pleines d'éclat, semblables à une clochette suspendue » des Principales techniques pour le bien-être du peuple. On peut ainsi voir que les yeux sont un critère à part entière depuis très longtemps.

Les phrases « sa crinière se dressait fièrement, son poitrail était large, son nombril petit, son ventre plat. Sa colonne élevée rappelait la crête d'une montagne, ses côtes serrées comme des tresses » reprennent chacune différents points évoqués dans les Principales techniques pour le bien-être du peuple.

« Sa crinière se dressait fièrement » (*zong gao* 鬃高): on lit dans les Principales techniques pour le bien-être du peuple: « La crinière doit être déployée et l'os central haut de trois pouces. Crinière et os central sont la même chose. » Miao Qiyu a ajouté ici: « La crinière doit protéger le crâne; « déployée » veut dire que la crinière doit bien tout recouvrir. »

« Son poitrail était large » (*yi kuo* 臆闊) correspond dans les Principales techniques pour le bien-être du peuple à la phrase: « La poitrine doit ressortir, et le poitrail être large. » *Yi* désigne la partie supérieure du poitrail. Les Principales techniques pour le bien-être du peuple donnent à un autre endroit les mensurations idéales du *ying* 膺 ou partie inférieure du poitrail:

Le *ying* doit être large; s'il est large de plus d'un pied, on l'appelle « xiechi » 挟尺 (*xie* peut être aussi *fu* 扶), « large d'un pied », c'est le signe d'un cheval endurant. La nuque doit être carrée, les mâchoires avancées. La gorge doit être courbe et profonde. La poitrine doit être droite et saillante.

膺下欲廣一尺以上，名曰“挟一作扶尺”，能久走。“
軼”欲方。頰前。喉欲曲而深。胸欲直而出。

Miao Qiyu note ici: « *Ying* désigne la partie inférieure du poitrail [...], qui doit être large. Les chevaux satisfaisant à ce critère (au *ying* « large de plus d'un pied ») ne galopent pas vite mais longtemps (« c'est le signe d'un cheval endurant »). »

Nous avons déjà développé l'expression « ventre plat » (*fu ping* 腹平). « Sa colonne élevée rappelait la crête d'une montagne » fait peut-être référence à la phrase : « La colonne doit se dresser et ressortir comme les tiges tressées d'une corbeille » des Principales techniques pour le bien-être du peuple. À l'instar de l'observation des yeux, dont traite spécifiquement le « Chapitre sur comment juger à partir des yeux », l'observation du squelette est une branche de la physiognomonie du cheval. On peut lire dans le vingt-quatrième chapitre du Hou Hanshu 後漢書 (Livre des Han postérieurs) intitulé « Biographie de Ma Yuan » (« Ma Yuan zhuan » 馬援傳) :

Ma Yuan aimait beaucoup monter à cheval, et savait repérer les chevaux de bonne réputation. À Jiaozhi, la population nommée Luoyue lui donna des tambours de bronze, qu'il fit fondre en formes de chevaux. Quand il revint à la cour, il les offrit à l'empereur. Pour cette raison, son mémoire présenté au trône disait : « Dans les cieux, nul ne peut rivaliser avec le dragon ; sur terre, nul ne peut rivaliser avec le cheval. Les chevaux sont ce sur quoi reposent les troupes et sont d'une grande utilité pour le pays. Par temps de paix, le cheval permet de faire la distinction entre vils et nobles ; en période troublée, il permet d'aplanir les difficultés dans les endroits reculés. Jadis, en présence d'un excellent coursier capable de parcourir mille *li* par jour, Bole, en le voyant, le reconnaissait sans le moindre doute. Plus récemment, un personnage nommé Zi Yu, qui venait de Xihe, connaissait lui aussi parfaitement les techniques de la physiognomonie. Il les transmit à Yi Changru de Xihe, qui les transmit à son tour à Ding Jundu, originaire de Maoling, qui les transmit à Yang Zi'a, de Chengji, que votre sujet a pris comme maître et qui ainsi a appris les techniques d'observation d'un cheval par son squelette. On se rend compte en pratiquant cette technique qu'elle est éprouvée et efficace. Votre misérable sujet estime qu'il vaut mieux voir de ses propres yeux que de s'en remettre aux on-dit, qu'il vaut mieux observer la forme de l'objet original que regarder son ombre. Si l'on veut observer les formes à partir d'un cheval vivant, la technique du squelette est difficile à mettre en œuvre, et de plus il n'est pas possible de la transmettre aux générations postérieures. Du temps de l'empereur Xiaowu vivait un homme du nom de Dong Menjing, qui excellait dans l'art de juger de la qualité d'un cheval ; il fit fondre des chevaux en bronze et les offrit à l'empereur. Un ordre impérial les fit installer à l'extérieur de la porte Lu Ban, qui fut rebaptisée Porte des chevaux de bronze. En s'appuyant respectueusement sur les enseignements de sieur Yi sur le licol, de sieur Zhongbo sur la bouche et les dents,

de sieur Xie sur les lèvres et la crinière et de sieur Ding sur le tronc, votre sujet a réuni les observations du squelette de toutes ces écoles pour en faire une méthode. » Ses chevaux de bronze mesuraient trois pieds et cinq pouces de haut, et quatre pieds et cinq pouces de long. Un ordre impérial les fit placer devant le palais Xuande, estimant qu'il s'agissait-là des modèles de bons chevaux⁵⁴.

援好騎，善別名馬，於交趾得駱越銅鼓，乃鑄為馬式，還上之。因表曰：“夫行天莫如龍，行地莫如馬。馬者甲兵之本。國之大用。安寧則以別尊卑之序，有變則以濟遠近之難。昔有騏驎，一日千里，伯樂見之，昭然不惑。近世有西河子輿，亦明相法。子輿傳西河儀長孺，長孺傳茂陵丁君都，君都傳成紀楊子阿，臣援嘗師事子阿，受相馬骨法。考之於〔行〕事，輒有驗效。臣愚以為傳聞不如親見，視景不如察形。今欲形之於生馬，則骨法難備具，又不可傳之於后。孝武皇帝時，善相馬者東門京鑄作銅馬法獻之，有詔立馬於魯班門外，則更名魯班門曰金馬門。臣謹依儀氏，中帛氏口齒，謝氏脣髻，丁氏身中，備此數家骨相以為法。”馬高三尺五寸，圍四尺五寸。有詔置於宣德殿下，以為名馬式焉。

De très nombreux courants existaient donc dans l'art de l'observation du squelette, que défendaient fermement leurs partisans; aussi, la transmission de cet art s'est faite très méthodiquement. L'enseignement qu'a reçu Ma Yuan (14 ACE – 49 CE) de la bouche de Zi'a appartient au courant dit de Ziyu de Xihe. Ce n'est pas Ma Yuan qui eut l'idée de se servir de chevaux de bronze comme modèle, ainsi que l'atteste l'histoire faisant intervenir l'empereur Xiaowu 孝武帝 (157-87); il l'emprunta à des prédécesseurs et l'étoffa. En 1969, une tombe du site Leitai 雷臺 à Wuwei 武威 dans le Gansu révéla des statuettes en bronze de « chevaux galopant comme des oiseaux en vol » (*mata feiniao* 馬踏飛鳥). Gu Tiefu 顧鐵符 estime que ce sont les modèles de référence dont se servaient les physiognomonistes, et très probablement des répliques des chevaux de bronze forgés par le célèbre général des Han Ma Yuan⁵⁵. S'il manifeste son soutien à cette théorie, Hu Pingsheng 胡平生 n'est pas certain qu'il s'agisse de répliques des modèles fondus par Ma Yuan: elles seraient plutôt les

54. *Hou Hanshu* 後漢書, Beijing, Zhonghua shuju, édition révisée, 1965, p. 840-841.

55. Gu Tiefu 顧鐵符, « Benma – Xiwu – Mashi » 奔馬 • “襲鳥” • 馬式 (Chevaux au galop – Xiwu – Modèles de chevaux), *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, n° 2, 1982, p. 81-87.

répliques de modèles ayant servi à d'autres branches de la physiognomonie⁵⁶. Zhang Tinghao 張廷皓 avance quant à lui qu'il devait exister deux types de ces modèles: le premier, statique, servant à s'assurer de la bonne croissance de chacune des parties du corps du cheval, et le deuxième, en mouvement, à s'assurer de sa capacité de résistance à l'effort du cheval. Les figurines de bronze et d'or datant des Han de l'Ouest exhumées à l'est de Maoling 茂陵 correspondraient au type statique; le type dynamique serait pour sa part illustré par les « chevaux galopant comme des oiseaux en vol ». Il existe de plus les paravents de terre gravés du mausolée de Tianma 天馬 en Corée du Nord ornés de chevaux marchant, d'autres dessins datant des Han gravés sur pierre dans le tombeau de Wu Liang 武梁 (province du Shandong) et des peintures funéraires murales datant de la période des Seize Royaumes découvertes à Dingjia zha 丁家閘 (district de Jiuquan 酒泉 dans le Gansu), représentant des chevaux s'élevant dans les airs. Tous ces dessins s'inspirent des allures des meilleurs chevaux du Royaume des territoires de l'Ouest, Dayuan 大宛⁵⁷.

Nous espérons que la présente étude aidera à mieux comprendre les documents et les objets relatifs à la physiognomonie du cheval. Les modèles sont sans nul doute un indicateur de la standardisation des pratiques liées à cet art. C'est probablement parce que les pratiques d'observation du squelette et des yeux étaient arrivées à

56. Hu Pingsheng 胡平生, « « Mata feiniao » shi xiangma fashi » “馬踏飛鳥”是相馬法式 (Les « chevaux galopant comme des oiseaux en vol » sont les modèles de référence de la physiognomonie équine), *Wenwu*, n° 6, 1989, p. 75-83. Hu Pingsheng précise en annexe que la tombe de Leitai, dont la construction est estimée remonter à la fin de la dynastie des Han orientaux, lui semble plus récente. He Shuangquan partage cet avis, et ajoute que la forme des vestiges culturels trouvés lors de fouilles menées dans des tombes à Wuwei, parmi lesquels se trouvaient des textes sur lattes de bambou datés des Liang antérieurs (320-376), était très proche de celle des vestiges trouvés à Leitai. La date de construction de la tombe Leitai devrait être estimée en fonction de ces découvertes. C'est Ma Menglong 馬孟龍 qui a aiguillé nos recherches sur cette annexe, nous souhaitons ici l'en remercier.

57. Zhang Tinghao 張廷皓, « Xi Han liujin tong ma de kexue jiazhi » 西漢鑲金銅馬的科學價值 (La valeur scientifique des chevaux de bronze et d'or datant des Han occidentaux), *Nongye kaogu* 農業考古, n° 1, 1985, p. 137-143; « Guanyu Handai de mashi » 關於漢代的馬式 (Les modèles de référence équins sous les Han), *Nongye kaogu*, n° 1, 1986, p. 379.

un très haut niveau de spécialisation, ce qu'atteste en premier lieu l'apparition de modèles, que le texte « Cheval » de Shuihudi insiste fortement sur ces deux parties du corps (Fig. 3).



Fig. 3 : statue de bronze du « cheval galopant comme un oiseau en vol », exhumé d'une tombe de Leitai à Wuwei (province du Gansu), Musée du Gansu.

« Ses côtes serrées comme des tresses » tend à indiquer que plus les côtes d'un cheval sont nombreuses et denses, plus il est endurant. On peut lire dans les Principales techniques pour le bien-être du peuple :

En partant de la queue, si l'on compte dix côtes, le cheval est ordinaire ; onze, il peut parcourir cinq cents *li* par jour ; douze, il peut parcourir mille *li* par jour ; plus de treize, c'est un « cheval céleste », mais seul un sur plus de dix mille peut y prétendre. Il est aussi dit qu'un cheval présentant treize côtes peut parcourir cinq cents *li* par jour, et quinze côtes plus de mille »⁵⁸.

58. *Qimin yaoshu jiaoshi*, p. 398-404.

從后數其脅肋，得十者凡馬；十一者，五百里；十二者，千里；過十三者，天馬，萬乃有一耳。一云：十三肋五百里，十五肋千里也。

La dynastie des Tang voyait d'un autre œil le rapport entre le nombre de côtes et l'endurance d'un cheval. Dans le troisième chapitre du Livre secret de Vénus des procédés divins pour vaincre les ennemis (*Shenji zhi di Taibai yin jing* 神機制敵太白陰經), une section intitulée « Section 32: Livre de la physiognomonie du cheval » (« *Xiangma pian di san shi'er* » 相馬篇第三十二) dit: « De manière générale, peu importe qu'un cheval soit grand, petit, gras ou maigre, s'il a douze ou treize côtes, il peut parcourir quatre cents *li* par jour; quatorze ou quinze côtes, il peut en parcourir cinq cents⁵⁹. » Dans les Principales activités liées à chaque saison (*Sishi zuanyao* 四時纂要) on peut lire: « Dans le Livre du cheval [...] si l'on compte le nombre de côtes d'un cheval, dix est la marque d'un cheval ordinaire, onze d'un cheval pouvant parcourir cinq cents *li* par jour, treize d'un cheval pouvant parcourir mille *li* par jour, plus de treize d'un « cheval céleste »⁶⁰. » Les différents livres abordant ce sujet se font donc chacun l'écho d'un avis différent; pour autant, tous déclarent que « les côtes doivent être serrées », et que plus un cheval en a meilleur il est. C'est la raison pour laquelle le texte « Cheval » accentue le trait et mentionne des côtes « ressemblant à des tresses ».

En plus de nous fournir une description physique d'un cheval fondée sur le Livre de la physiognomonie du cheval (*Xiangma jing*), le texte « Cheval » témoigne également d'une littérisation des figures de style. Des documents datant d'avant les Qin tels que les Rites des Zhou (*Zhou li* 周禮) ou le Classique des montagnes et des mers (*Shanhai jing* 山海經) usent déjà de figures comparant le cheval à un dragon ou à un cerf. Il est question « de traces semblables à celles d'un dragon » et de corps « semblable à celui d'un cerf », des citations qui pourraient être tirées d'encyclopédies. À partir de la

59. Li Quan 李筌, *Shenji zhi di Taibai yin jing* 神機制敵太白陰經 (Livre secret de Vénus des procédés divins pour vaincre les ennemis), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1937, p. 64-65.

60. Han E 韓鄂, *Sishi zuanyao jiaoshi* 四時纂要校釋 (Commentaires sur les Principales activités liées à chaque saison), commentaires de Miao Qiyu 繆啟愉, Beijing, Nongye chubanshe, 1981, p. 91.

période allant des Wei aux Jin (220-420), de nombreuses encyclopédies recensant les citations littéraires dignes d'être reprises par les poètes voient le jour ; le genre encyclopédique est également très en vogue à Dunhuang durant la période des Tang et des Cinq Dynasties (907-960). Dans le chapitre vingt-neuf du Traité des connaissances élémentaires (*Chuxue ji* 初學記), dans une section intitulée « Bêtes », la partie « Comparaisons » mentionne « tel un dragon » et « comme un cerf » ; dans le Livre des Han postérieurs, on peut lire : « Après que l'impératrice Ma eut passé la porte Zhuolong, elle vit les siens lui présenter leurs hommages, tandis que sa voiture filait comme l'eau, traînée par des chevaux forts comme des dragons. » Dans le *Hanfei zi* 韓非子, Wei Sijun 衛嗣君 dit : « Les chevaux qui ressemblent à des cerfs valent mille onces d'or. Nous avons de tels chevaux mais pas un seul cerf valant une once d'or, pourquoi en est-il ainsi ? Parce que l'homme utilise le cheval et non le cerf⁶¹. » Dans ce même chapitre, on trouve une phrase quasi identique à une autre présente dans l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval et dans les Principales techniques pour le bien-être du peuple, si ce n'est qu'elle est retranscrite sous forme rimée : « Bole dit : La tête d'un cheval doit être comme un roi, droite et carrée ; les yeux comme un ministre, brillants ; la colonne comme un général, puissante ; le ventre comme une muraille, saillant ; les jambes comme un magistrat, grandes. » Le style et le langage diffèrent sensiblement de ceux de l'exemplaire sur soie, ce qui confirme qu'il ne s'agit pas de l'original du Livre sur la physiognomonie du cheval de Bole, composé avant les Qin, mais d'un ouvrage écrit pendant la période des Wei aux Jin et intitulé d'après ce texte. Les encyclopédies étant à la mode à Dunhuang, il doit exister des ouvrages semblables à ce Traité des connaissances élémentaires ; les différents sujets abordés appartenant tous à la même catégorie, les citations littéraires ont été elles aussi incluses.

Dans les bibliographies traditionnelles, les livres sur la physiognomonie des six animaux domestiques et des oiseaux sont traditionnellement rangés dans la catégorie « agriculture ».

61. Xu Jian 徐堅 *et al.*, *Chuxue ji* 初學記 (Traité des connaissances élémentaires), Beijing, Zhonghua shuju, 1962, p. 703.

Conscients de cet état de fait, les fonctionnaires s'occupant de l'Anthologie impériale des Quatre Entrepôts (*Siku quanshu* 四庫全書) ont expliqué pourquoi les ouvrages agricoles étaient aussi nombreux et disparates : « C'est avant tout par contamination : le Livre sur la physiognomonie du bœuf (*Xiangniu jing* 相牛經) traite en effet de questions agricoles. Comme il s'apparente de par sa forme au Livre sur la physiognomonie du cheval, au Livre sur la physiognomonie de la grue (*Xianghe jing* 相鶴經), au Livre sur les éperviers (*Ying jing* 鷹經), aux Notes sur les crabes (*Xie lu* 蟹錄), voire au Livre sur la physiognomonie des coquillages (*Xiangbei jing* 相貝經), ceux-ci ont donc également été intégrés dans cette catégorie ; l'Album sur les parfums (*Xiang pu* 香譜) et l'Album sur les monnaies (*Qian pu* 錢譜) ont subi le même sort. Comme les céréales font partie du domaine de l'agriculture, les ouvrages traitant de plantes potagères ont également fait leur entrée dans la catégorie, suivis de près par ceux portant sur les fleurs, les arbres fruitiers, les plantes en général, comme l'Album sur les bambous (*Zhu pu* 竹譜), l'Album sur les lychees (*Lizhi pu* 荔枝譜), l'Album sur les oranges (*Ju pu* 橘譜), ainsi que l'Album sur les abricotiers du Japon (*Mei pu* 梅譜), l'Album sur les chrysanthèmes (*Ju pu* 菊譜), les Discours sur la fleur du *Barringtonia asiatica* de la princesse Tangchang (*Tangchang yurui bianzheng* 唐昌玉蕊辯證) et l'Album sur la fleur *Hydrangea hortensia* de Yangzhou (*Yangzhou qionghua pu* 揚州瓊花譜). Les agriculteurs s'intéressant particulièrement à l'élevage des vers à soie, le *Classique du thé* (*Cha jing* 茶經) s'ajouta à cette liste, ce qui conduisit à y voir figurer l'ouvrage Histoire de l'alcool (*Jiu shi* 酒史), l'Album sur le sucre (*Tangshuang pu* 糖霜譜), l'Album sur les légumes (*Shushi pu* 蔬食譜) ainsi que des livres traitant de cuisine et de diététique comme les Recettes de Yi Ya (*Yi Ya yi yi* 易牙遺意) et les Principes d'une diète saine (*Yin shan zhengyao* 飲膳正要) »⁶². Nous ne nous poserons pas ici la question de savoir si la classification établie par les Notices bibliographiques des entrées de l'Anthologie impériale des Quatre Entrepôts (*Siku zongmu tiyao* 四庫總目提要) est pertinente, l'explication citée ci-dessus nous

62. Yong Rong 永瑤 et al., *Siku quanshu zongmu tiyao* 四庫全書總目提要 (Notices bibliographiques du catalogue général de l'Anthologie impériale des Quatre Entrepôts), p. 852.

paraît trop forcée. Elle nous fournit, quoi qu'il en soit, l'occasion de « repenser » la chose sous un autre angle : si, de par leur nature, ces livres sur la physiognomonie mêlent bien concepts liés au *xingfa* et données relevant de l'histoire naturelle, n'oublions pas qu'au sens large, ils peuvent également être considérés comme des ouvrages agricoles.

Références bibliographiques

Liste des anonymes

Sans nom d'auteur, en chinois, « Cong Yunmeng Qin jian Rishu kan Qinguo de liuchu siyangye » 從雲夢秦簡日書看秦國的六畜飼養業 (L'art Qin de l'élevage des six animaux domestiques à partir du manuscrit sur lattes Rishu de Yunmeng), *Wenbo*, n° 6, 1989.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Dunhuang Han jian* 敦煌漢簡 (Textes sur lattes de bambou datant des Han exhumés à Dunhuang), Gansu sheng wenwu kaogu yanjiu suo 甘肅省文物考古研究所 éd., Beijing, Zhonghua shuju, 1991.

Sans nom d'auteur, en chinois, Gansu sheng wenwu kaogu yanjiu suo 甘肅省文物考古研究所, « Dunhuang Xuanquan Han jian nei-rong gaishu » 敦煌懸泉漢簡內容概述 (Présentation du contenu des textes sur lattes de bambou datant des Han découvert à Xuanquan, Dunhuang), *Wenwu*, n° 5, 2000.

Sans nom d'auteur, en chinois, Gansu sheng wenwu kaogu yanjiu suo 甘肅省文物考古研究所, « Dunhuang Xuanquan Han jian shiwen xuan » 敦煌懸泉漢簡釋文選 (Extraits commentés du contenu des textes sur lattes de bambou datant des Han découverts à Xuanquan, Dunhuang), *Wenwu*, n° 5, 2000.

Sans nom d'auteur, en chinois, Gansu sheng wenwu kaogu yanjiu suo 甘肅省文物考古研究所, Gansu sheng bowu guan 甘肅省博物館, *Wenhua bu gu wenxian yanjiu shi* 文化部古文獻研究室, *Zhongguo shehui kexue yuan lishi yanjiu suo* 中國社會科學院歷史研究所, éds., *Juyan xin jian – Jiaqu Houguan yu di si sui* 居延新簡—甲渠候官與第四燧 (Nouveaux textes sur lattes de bambou de Juyan. Jiaqu Houguan et la quatrième tour de guet), Beijing, Wenwu chubanshe, 1990.

Sans nom d'auteur, en chinois, Gansu sheng Wenwu kaogu yanjiu suo, éd., *Dunhuang Han jian*, 1991.

Sans nom d'auteur, en chinois, Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所, « Gansu Dunhuang Handai Xuanquan zhi yizhi fajue jianbao » 甘肅敦煌漢代懸泉置遺址發掘簡報

- (Rapport des textes sur bois exhumés du site de Xuanquan datant des Han, Dunhuang, Gansu), *Wenwu*, n° 5, 2000.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Hanshu* 漢書, « Yiwen zhi » 藝文志, Beijing, Zhonghua shuju, version révisée de 1964.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Hou Hanshu* 後漢書, Beijing, Zhonghua shuju, édition révisée, 1965.
- Sans nom d'auteur, en chinois, Mawang dui Han mu boshu zhengli xiaozu 馬王堆漢墓帛書整理小組, éd., « Mawang dui Han mu boshu *Xiangma jing shiwen* » 馬王堆漢墓帛書相馬經釋文 (Commentaires de l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval trouvé dans une tombe des Han de Mawang dui), *Wenwu* 文物, n° 8, 1977.
- Sans nom d'auteur, en chinois, Mawang dui Han mu boshu zhengli xiaozu, éd., « Mawang dui Han mu boshu *Xiangma jing shiwen* », 1977.
- Sans nom d'auteur, en chinois, Shuihudi Qin mu zhujian zhengli xiaozu, éd., *Shuihudi Qin mu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡 (Textes sur bambou trouvés dans une tombe des Qin à Shuihudi), Beijing, Wenwu chubanshe, 1990.
- Sans nom d'auteur, en chinois, Zhongguo wenwu yanjiu suo 中國文物研究所, éd., *Dunhuang Xuanquan Yueling zhaotiao* 敦煌懸泉月令詔條 (Règles impériales d'ordonnances mensuelles retrouvées à Xuanquan, Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 2001.
- Sans nom d'auteur, en chinois, Zhongguo jiandu jicheng bianji weiyuan hui 中國簡牘集成編輯委員會, éd., *Zhongguo jiandu jicheng* 中國簡牘集成 (Recueil complet des textes sur lattes de bambou et planchettes de bois en Chine), tome 3, *Gansu sheng/juan shang* 甘肅省·卷上 (Premier livre: province du Gansu), Lanzhou, Dunhuang wenyi chubanshe, 2001.

Liste par auteur :

- Chavannes, Édouard, *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental*, Oxford, imprimerie de l'université, 1913.

- Eliasberg, Danielle, « Pratiques funéraires animales en Chine ancienne et médiévale », *Journal asiatique*, vol. 280, n° 1-2, 1992.
- Eliasberg, Danielle 艾麗白, « Shanggu he zhonggu shidai Zhongguo dongwu de sangzang huodong » 上古和中古時代中國動物的喪葬活動, trad. Yu Xin 余欣, Chen Jianwei 陳建偉, in *Faguo hanxue* 法國漢學, vol. V, Beijing, Zhonghua shuju, 2000.
- Fu Junlian 伏俊璉, Yang Xiaohua 楊曉華, « Dunhuang wenxue de shangyuan » 敦煌文學的上源 (En amont de la littérature de Dunhuang), *Heilongjiang shehui kexue* 黑龍江社會科學, n° 3, 2011.
- Gao Yizhi 高一致, « Mawang dui boshu Xiangma jing chu du » 馬王堆帛書相馬經初讀 (Premières lectures du Livre de la physiognomonie du cheval sur soie de Mawang dui), Jianbo wang 簡帛網 (site web des Lattes et de la soie), http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=2280, août 2015.
- Gu Tiefu 顧鐵符, « Benma – Xiwu – Mashi » 奔馬 • “襲烏” • 馬式 (Chevaux au galop — Xiwu – Modèles de chevaux), *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, n° 2, 1982.
- Han E 韓鄂, *Sishi zuanyao jiaoshi* 四時纂要校釋 (Commentaires sur les Principales activités liées à chaque saison), commentaires de Miao Qiyu 繆啟愉, Beijing, Nongye chubanshe, 1981.
- Hao Shusheng 郝樹聲, Zhang Defang 張德芳, *Xuanquan Han jian yanjiu* 懸泉漢簡研究 (Étude des textes sur lattes de bambou de Xuanquan), Lanzhou, Gansu wenhua chubanshe, 2009.
- He Runkun 賀潤坤, « Zhongguo gudai zuizao de Xiangma jing – Yunmeng Qin jian Rishu pian » 中國古代最早的相馬經—雲夢秦簡日書篇 (Le plus ancien Livre sur la physiognomonie du cheval de la Chine antique – *Rishu*, le texte écrit sur lattes de Yunmeng à l'époque des Qin), *Xibei nongye daxue xuebao* 西北農業大學學報, livre 17, n° 3, 1989.
- Hu Pingsheng 胡平生, « « Mata feiniao » shi xiangma fashi » “馬踏飛鳥” 是相馬法式 (Les « chevaux galopant comme des oiseaux en vol » sont les modèles de référence de la physiognomonie équine), *Wenwu*, n° 6, 1989.

- Hu Pingsheng 胡平生, Zhang Defang 張德芳, éd., *Dunhuang Xuanquan Han jian shicui* 敦煌懸泉漢簡釋粹 (Compilation de commentaires sur les textes sur lattes de bambou datant des Han découverts à Xuanquan, Dunhuang), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001.
- Huang Zheng 黃徵, Wu Wei 吳偉, *Dunhuang yuanwen ji* 敦煌願文集 (Recueil de vœux de Dunhuang), Changsha, Yuelu shushe, 1995.
- Jia Sixie 賈思勰, *Qimin yaoshu jiaoshi* 齊民要術校釋 (Les Principales techniques pour le bien-être du peuple, édition corrigée et expliquée), commentaires de Miao Qiyu 繆啟愉, Beijing, Nongye chubanshe, 1998.
- Kalinowski, Marc, *Cosmologie et divination en Chine ancienne. Le Compendium des cinq agents* (Wuxing dayi, *vr^e siècle*), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991.
- Li Ling 李零, *Jianbo gushu yu xueshu yuanliu* 簡帛古書與學術源流 (Anciens textes sur bambou et soie et l'origine des savoirs), Beijing, Shenghuo – Dushu – Xinzhi Sanlian shudian, 2004.
- Li Ling 李零, *Lantai wanjuan: du Hanshu Yiwen zhi* 蘭臺萬卷：讀《漢書·藝文志》 (Dix mille volumes à Lantai: une lecture du « Traité sur les arts et les lettres » du Livre des Han), Beijing, Shenghuo — Dushu – Xinzhi Sanlian shudian, 2011.
- Li Ling, *Zhongguo fangshu kao (xiuding ben)* 中國方術考 (修訂本, (Étude sur les techniques ésotériques chinoises) Beijing, Dongfang chubanshe, édition révisée 2001.
- Li Quan 李筌, *Shenji zhi di Taibai yin jing* 神機制敵太白陰經 (Livre secret de Vénus des procédés divins pour vaincre les ennemis), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1937.
- Li Shi 李石 et al., *Simu anji ji jiaozhu* 司牧安驥集校注 (Recueil des préposés à l'élevage des étalons), édition commentée par Zou Jiezheng 鄒介正 et He Wenlong 和文龍, Beijing, Nongye chubanshe, 2001.
- Luo Zhenyu 羅振玉, Wang Guowei 王國維, *Liusha zhui jian* 流沙墜簡 (Lattes de bambou retrouvées dans les sables), réimpression en fac-similé, Beijing, Zhonghua shuju, 1993.

- Ma Zhiquan 馬智全, « Jin ershi nian Dunhuang Xuanquan Han jian yanjiu zongshu » 近20年敦煌懸泉漢簡研究綜述 (Résumé des vingt dernières années de recherches sur les textes sur lattes de bambou datant des Han exhumés à Xuanquan, Dunhuang), *Sichou zhi lu* 絲綢之路, n° 16, 2011.
- Qiu Xigui 裘錫圭, éd., *Changsha Mawang dui Han mu boshu jicheng* 長沙馬王堆漢墓帛書集成 (Recueil complet des livres sur soie exhumés de la tombe des Han de Mawang dui à Changsha), vol. 5, Beijing, Zhonghua shuju, 2014.
- Stein, Aurel, *Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 1921.
- Teiser, Stephen, « Ornamenting the Departed: Notes on the Language of Chinese Buddhist Ritual Texts », *Asia Major* 22.1, 2009.
- Wang Shujin 王樹金, « Mawang dui Han mu boshu Xiangma jing yanjiu sanshi nian » 馬王堆漢墓帛書相馬經研究三十年 (Trente ans de recherches sur l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval trouvé dans une tombe des Han de Mawang dui), in *Hunan sheng bowuguan guankan* 湖南省博物館館刊, n° 5, 2008.
- Wang Tao 汪濤, « Yanse yu jisi: Zhongguo gudai wenhua zhong de yanse hanyi tanyou » 顏色與祭祀：中國古代文化中的顏色涵義探幽 (Couleur et sacrifice : étude sur le sens caché des couleurs dans la culture chinoise de l'antiquité), trad. Zhi Xiaona 鄧曉娜, Shanghai guji chubanshe, 2013.
- Wang Tao, « Shang ritual animals: color and meaning », part 1, *Bulletin of SOAS*, 70, 2, 2007.
- Xiao Ji 蕭吉, *Wuxing da yi* 五行大義 (*Compendium des cinq agents*), voir Nakamura Shōhachi 中村璋八, éd., *Gogyō taigi kōchū* 五行大義校註, ouvrage de la collection Honokuni bunko 穗久邇文庫, Tokyo, Kyūko sho'in, rééd. augmentée, 1998.
- Xie Chengxia 謝成俠, *Zhongguo yangma shi* 中國養馬史 (Histoire de l'élevage équin en Chine), Beijing, Kexue chubanshe, 1959.
- Xie Chengxia 謝成俠, « Guanyu Changsha Mawang dui Han mu boshu Xiangma jing de tantao » 關於長沙馬王堆漢墓帛書相馬

- 經的探討 (Étude de l'exemplaire sur soie du Livre de la physiognomonie du cheval trouvé à Manwangdui, Changsha), *Wenwu*, n° 8, 1977.
- Xu Jian 徐堅 *et al.*, *Chuxue ji* 初學記 (Traité des connaissances élémentaires), Beijing, Zhonghua shuju, 1962.
- Yang Shiqiao 楊時喬, *Xinke ma shu* 新刻馬書 (Nouvelle édition du livre sur les chevaux), commentaires de Wu Xuecong 吳學聰, Beijing, Nongye chubanshe, 1984.
- Yao Minghui 姚明輝, *Hanshu* « Yiwen zhi » *zhujie* 漢書藝文志注解, Shanghai, Dazhong shuju, réed. 1933.
- Yong Rong 永瑤 *et al.*, *Siku quanshu zongmu tiyao* 四庫全書總目提要 (Notices bibliographiques du catalogue général de l'Anthologie impériale des Quatre Entrepôts).
- You Xiuling 游修齡, « *Qimin yaoshu chengshu beijing xiaoyi* » 齊民要術成書背景小議 (Contexte présidant à la composition des Principales techniques pour le bien-être du peuple), *Zhongguo jingji shi yanjiu* 中國經濟史研究, n° 1, 1994.
- Yu Benyuan 喻本元, Yu Benheng 喻本亨, *Zhongguo nongye kexue yuan zhongshou yi yanjiu suo* 中國農業科學院中獸醫研究所 (Centre d'études vétérinaires de l'Institut des sciences agricoles de Chine), éd., *Yuan Heng liaoma ji xuan shi* 元亨療馬集選釋 (Extraits commentés du Recueil de traitements des maladies équine des frères Yu, Yuan et Heng), Beijing, Nongye chubanshe, 1984.
- Zhang Guangda 張廣達, « Chavannes — « Diyiwei quancai de hanxuejia » » 沙畹 — “第一位全才的漢學家” (Chavannes — le « premier sinologue complet »), in *Zhang Guangda wenji — shijia, shixue yu xiandai xueshu* 張廣達文集 — 史家、史學與現代學術 (Œuvres de Zhang Guangda – L'historien, l'histoire et les disciplines académiques modernes), Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2008.
- Zhang Tinghao 張廷皓, « Guanyu Handai de mashi » 關於漢代的馬式 (Les modèles de référence équine sous les Han), *Nongye kaogu*, n° 1, 1986.

Zhang Tinghao 張廷皓, « Xi Han liujin tong ma de kexue jiazhi » 西漢鑲金銅馬的科學價值 (La valeur scientifique des chevaux de bronze et d'or datant des Han occidentaux), *Nongye kaogu* 農業考古, n° 1, 1985.

Zhang Zhuanguan 張傳官, « Mawang dui Han mu boshu *Xiangma jing* jiaodu zhaji » 馬王堆漢墓帛書相馬經校讀札記 (Notes de révision du Livre de la physiognomonie du cheval sur soie exhumé de la tombe des Han de Mawang dui), in Hunan sheng bowu guan, Fudan daxue chutu wenxian yu guwen yanjiu zhongxin et Zhonghua shuju éd., « Changsha Mawang dui Han mu jianbo jicheng » *xiuding guoji yantao hui lunwenji* 《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》修訂國際研討會論文集 (Actes du colloque international de révision du *Changsha Mawang dui Han mu jianbo jicheng*), 2015.

Zhao Kuifu 趙逵夫, « Mawang dui Han mu chutu *Xiangma jing* « Daguang po zhang » guxun zhuan fawei » 馬王堆漢墓出土相馬經・大光破章故訓傳發微 (Étude des commentaires et exégèses sur le Livre de la physiognomonie du cheval – « Chapitre sur comment juger à partir des yeux »), *Wenxian*, n° 4, 1989.

Observation des phénomènes climatiques

L'aéromancie à partir d'ouvrages découverts à Turfan

Les découvertes réalisées (1902-914) par la mission d'investigation allemande sur le site de Turfan constituent une part importante du trésor archéologique de cette ville. Les spécialistes Rong Xinjiang 榮新江 et Nishiwaki Tsuneki 西脇常記 ont participé à de nombreuses fouilles et beaucoup écrit sur le sujet, ce qui nous permet aujourd'hui de très bien connaître l'origine ainsi que l'état des collections et de la recherche actuelle. Dans la mesure où Berlin n'a pas encore rendu publiques toutes ces découvertes et où les chercheurs allemands s'intéressent davantage aux ouvrages rédigés dans des langues d'Asie centrale, ces documents sont loin d'avoir été et d'être étudiés et exploités à leur juste valeur. Au printemps 2005, nous avons pu nous rendre à Londres grâce à l'aide de la British Academy, et avons de là poussé jusqu'en Allemagne. Nous sommes allés à Berlin consulter les collections de Turfan conservées à la Bibliothèque nationale et à l'Académie des sciences et des humanités, ainsi que les vestiges culturels et les documents découverts dans les régions de l'Ouest conservés au musée des Arts asiatiques. Cet article associe notes prises lors de ce voyage et recherches complémentaires pour explorer un sujet qui nous tient particulièrement à cœur depuis quelques années : les ouvrages sur l'aéromancie.

Histoire de l'étude des livres de divination de Turfan présents dans le fonds allemand

La plupart des documents trouvés à Turfan aujourd'hui conservés à Berlin ne sont pas en langue chinoise. Il s'agit essentiellement d'écrits bouddhistes; les documents profanes ne représentant que quelque trois cents ouvrages, ils sont souvent négligés par les chercheurs. Les premiers à avoir attiré l'attention sont des ouvrages de médecine, comme le célèbre 本草經集注 *Bencao jing jizhu* (Notes sur le Traité de pharmacopée)¹. Ce fut ensuite le tour d'ouvrages socio-économiques puis juridiques². Thomas Thilo est l'un des premiers spécialistes allemands à s'être penché sur les documents en langue chinoise: il a publié des travaux sur des attestations de recensement, des notes laissées par les étudiants et des documents manichéistes en langue chinoise³, et a produit un ouvrage de compilation intitulé *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente* (Catalogue des

1. Ogawa Takuji 小川琢治 et Kuroda Genji 黒田源次 sont les premiers à s'y être intéressés. Voir Ogawa Takuji, « Shina ni okeru honzōgaku no kigen to Shinnō honzōkyō » 支那に於ける本草學の起源と神農本草經 (Les origines chinoises des études sur le Traité de pharmacopée et du Traité de pharmacopée de Shennong), *Shirin* 史林, tome 4, n° 4, 1919, p. 1-14; Kuroda Genji, « Purushi gakujutsuin shozō chūō Ajia shutsudo Ipōshu yon shu » 普魯西學術院所藏中央亞細亞出土醫方書四種 (Les quatre catégories d'ouvrages de médecine trouvés en Asie centrale et conservés à l'Institut prussien), *Shinagaku* 支那學, tome 7, n° 4, 1935, p. 633-665. Pour une critique historiographique de *Notes sur le Traité de pharmacopée* et des études médicales s'y rapportant, voir Ye Honglu 葉紅璐, Yu Xin 余欣, « Dunhuang Tulufan chutu Bencao jing jizhu canjuan yanjiu shuping » 敦煌吐魯番出土〈本草經集注〉殘卷研究述評 (Critique des études menées sur l'ouvrage *Notes sur le Traité de pharmacopée* trouvé à Turfan), *Zhongyi yanjiu* 中醫研究, tome 18, n° 6, 2005, p. 57-60.

2. Niida Noboru 仁井田陞, « Torufan shutsudo no hōritsu shiryō sūshu » 吐魯番出土の法律史料數種 (Différents types d'ouvrages d'histoire juridique trouvés à Turfan), *Shigaku zasshi* 史學雜誌, tome 47, n° 10, 1936, p. 1235-1258; *Tō-Sō hōritsu bunsho no kenkyū* 唐宋法律文書の研究 (Étude des documents juridiques datant des Tang et des Song), Tōkyō, Tōhō Bunka Gakuin Tōkyō Kenkyūjo, 1937, p. 315-322.

3. T. Thilo, « Fragmente chinesischer Haushaltsregister aus Dunhuang in der Berliner Turfan-Sammlung », *MIO*, XIV, 1968, p.303-313; « Fragmente chinesischer Haushaltsregister der Tang-Zeit in der Berliner Turfan-Sammlung », *MIO*, XVI, 1970, p. 84-106; « Ein chinesischer Turfan-text aus der Zeit der Qara-qitay », *Scholia*, Wiesbaden 1981, p. 201-205; « Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichäischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung », *Ägypten Vorderasien Turfan*, eds. H. Klengel & W. Sundermann, Berlin 1991, p. 161-170.

documents bouddhistes en langue chinoise)⁴. Les quelques ouvrages publiés antérieurement sur le sujet étaient restés fragmentaires et incomplets. Il aura fallu attendre les années 1990 et les nombreuses expéditions de Rong Xinjiang, auteur d'une dizaine d'articles sur le sujet, pour qu'une littérature spécialisée voie le jour et nous permette d'acquérir une meilleure connaissance de l'origine ainsi que de l'état présent des collections, ainsi qu'une meilleure vue de la recherche actuelle et de la valeur scientifique des ouvrages publiés⁵.

Nishiwaki Tsuneki a plus récemment été invité à établir un catalogue des documents chinois de ce fonds, notamment des ouvrages bilingues, avec un sommaire renvoyant aux planches et aux ouvrages les plus importants. En 2001 est ainsi intervenue la troisième publication de la collection « Manuscrits en langue chinoise »⁶. Cette entreprise rigoureuse a considérablement simpli-

4. T. Thilo, *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente*, I-II, Berlin 1975, 1985.

5. Dans son article « Oumei suo cang Tulufan chutu wenxian: yanjiu xianzhuang yu pingjia » 歐美所藏吐魯番出土文獻：研究現狀與評介 (Les ouvrages trouvés à Turfan conservés en Europe et aux États-Unis : état de la recherche et critique), Rong Xinjiang 榮新江 recense en note tous les ouvrages publiés à ce jour sur la question, facilitant ainsi grandement le travail du lecteur. Ce texte est publié dans l'ouvrage du Xinjiang tulufan wenwuju 新疆吐魯番文物局 (Bureau des biens culturels de Turfan) intitulé *Tulufanxue yanjiu: Dierjie tulufanxueguoji xueshu yantaohui lunwenji* 吐魯番學研究：第二屆吐魯番學國際學術研討會論文集 (Études de Turfan : actes du 2^e colloque international sur les études de Turfan), Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 2006, p. 37-41. Pour une présentation plus complète des œuvres, cf. Rong Xinjiang (dir.), *Tulufan wenshu zongmu – Oumei shoucang juan* 吐魯番文書總目：歐美收藏卷 (Catalogue des ouvrages de Turfan – Fonds européen et américain), Wuhan daxue chubanshe, 2007.

6. Nishiwaki Tsuneki, *Chinesische und Manjurische Handschriften und Seltene Drucke, Teil 3*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. Le catalogue a été publié en allemand avec une préface de Simone-Christiane Raschmann et une introduction de l'auteur, ainsi qu'un index des abréviations et une bibliographie à la fin. Le catalogue ne procède pas par numéro de manuscrits, pas plus qu'il n'obéit à une division en catégories bien définies ; les ouvrages sont regroupés par parenté de contenu ou de nature. À chaque ouvrage correspond un numéro (celui du catalogue), le numéro du fonds auquel il appartient actuellement et son ancien numéro entre parenthèses ; les commentaires sont succincts et portent essentiellement sur l'état matériel de l'ouvrage (la hauteur et la largeur des feuillets, le nombre de colonnes, la présence ou non de lignes entre les colonnes, la largeur des colonnes et la hauteur des marges). En matière de contenu, seuls les titres sont recensés ; des sous-titres et des mots-clés figurent en chinois et des ouvrages de référence sont cités dans le cas de certains manuscrits, avec parfois des citations intégrales. L'annexe consiste en un index des numéros anciens et actuels. Cf. Critique de T. Thilo, *Orientalistische Literaturzeitung* 97 : 3, 2002, p. 424-426.

fié les recherches sur le sujet; aussi en sommes-nous très fortement reconnaissant à son auteur. Certes, les commentaires sont parfois trop peu élaborés et les titres pas assez précis, s'agissant notamment de la plupart des ouvrages de divination que nous avons étudié, désignés comme « ouvrages de divination » sans plus d'explications, ce qui n'aide pas à se faire une idée précise des textes. Un ouvrage comme le *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-Houang* du fonds Pelliot conviendrait mieux: le contenu en est plus détaillé et des précisions y figurent notamment concernant le papier, le style de calligraphie et l'année estimée de composition. Mais les publications personnelles de Nishiwaki Tsuneki pallient quelque peu les lacunes de ce catalogue allemand: il a ainsi écrit plusieurs articles sur certains des documents chinois, aujourd'hui publiés dans des recueils⁷.

Gu Jiegang avait en son temps eu ces mots d'une grande clairvoyance: « Ouvrages sur la religion ou les superstitions: les livres bouddhistes, taoïstes, de morale, shintoïstes, les portraits de divinités, les recueils de talismans et d'incantations, ceux de divination ou encore les livres d'astrologie et de géomancie appartiennent tous à cette catégorie. Ces ouvrages constituent le cœur de la culture populaire; ceux qui s'intéressent aux lois régissant la pensée et la vie des populations ne peuvent pas ne pas les étudier⁸. » Mais les ouvrages sur les arts divinatoires étant supposés relever de superstitions féodales, ils ne firent l'objet d'aucune étude scientifique pendant très longtemps, alors même que ces choses dont « le Maître [Confucius] ne parlait pas » eurent souvent une très grande influence sur la vie des populations et leurs croyances. Ces dernières années, de nombreux spécialistes des Qin antérieurs, des Qin et des Han se sont intéressés aux découvertes récentes de livres de divination sur soie et lattes de bambou datant des Royaumes combattants, des Qin et des Han, et ont abouti à des conclusions captivantes et inédites. Cela

7. Nishiwaki Tsuneki 西脇常記, *Doitsu shourai Torufan Kanbun monjo* ドイツ 將來のトルファン漢語文書 (Le futur allemand des ouvrages en langue chinoise trouvés à Turfan), Kyôto, Kyôto Daigaku Gakujutsu Shuppankai, 2002.

8. Gu Jiegang 顧頡剛, *Gouqiu Zhongguo tushu jihuashu* 購求中國圖書計劃書 (Proposition d'achat de documents chinois), Guangzhou, Zhongshan daxue, 1927, d'après *Wenxian* 文獻, n° 8, Beijing, Shumu wenxian chubanshe, 1981, p. 22-23.

étant, le domaine lié aux études de Dunhuang et de Turfan manque encore d'écrits réellement novateurs⁹.

Le plus émérite contributeur aux études sur l'aéromancie est sans conteste Sakaide Yoshinobu 坂出祥伸 : nous nous sommes beaucoup inspiré de ses nombreux écrits¹⁰. Akatsuka Kiyoshi 赤塚忠¹¹,

9. Pour une étude sur le sujet, cf. Yu Xin, *Shendao renxin: Tang Song zhiji Dunhuang minsheng zongjiao shehuishi yanjiu* 神道人心：唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究 (Voie des dieux, vie des hommes : histoire sociale des moyens d'existence des religions à Dunhuang sous les dynasties des Tang et des Song), Beijing, Zhonghua shuju, 2006, p. 45-48. L'écrit le plus intéressant à ce jour est celui de Huang Zhengjian 黃正建, *Dunhuang zhanbu wenshu yu TangWudai zhanbu yanjiu* 敦煌占卜文書與唐五代占卜研究 (Étude des ouvrages de divination de Dunhuang et de la période des Tang et des Cinq Dynasties), Beijing, Xueyuan Publishing House, 2001 ; Marc Kalinowski ed., *Divination et société dans la Chine médiévale. Une étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003 ; Liu Lexian 劉樂賢, « Dunhuang xieben zhong de meidao wenxian ji xiangguan wenti » 敦煌寫本中的媚道文獻及相關問題 (Manuscrits de Dunhuang sur les techniques de séduction [meidao] et autres sujets s'y rapportant), *Dunhuang Turfan yanjiu*, tome 6, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2002, p. 101-113. La version anglaise s'intitule « Love Charms among Dunhuang Manuscripts », Vivienne Lo and Christopher Cullen eds., *Medieval Chinese Medicine: The Dunhuang Medical Manuscripts*, London and New York, Routledge Curzon, 2005, p. 165-175.

10. Sakaide Yoshinobu 坂出祥伸, « Senfūjutsu no samazama: Chūgoku kodai ni okeru » 占風術のさまざま——中國古代における (Les différentes pratiques d'aéromancie – pratiques chinoises de l'antiquité), *Kansai Daigaku bungaku ronshū* 關西大學文學論集, tome 34, n° 3 et 4, 1985, p. 1-22 ; « Chūgoku ni okeru kaze no kansoku to kansoku kigu no hattatsu » 中國における風の觀測と觀測器具の發達 (L'observation du vent et le développement des instruments de mesure en Chine), *Kansai Daigaku bungaku ronshū* 關西大學文學論集, tome 35, n° 1, 1985, p. 1-19 ; « Chūgoku kodai ni okeru kaze no kannen to sono tenkai » 中國古代における風の觀念とその展開 (La notion de vent dans l'antiquité chinoise et son déploiement), *Kansai Daigaku Chūgoku Bungakkai kiyō* 關西大學中國文學會紀要, n° 9, 1985, p. 18-37 ; « Bōkijutsu no samazama » 望氣術のさまざま (Les différentes facettes de l'aéromancie), *Kansai Daigaku bungaku ronshū* 關西大學文學論集, tome 38, n° 2, 1989, p. 1-24 ; « Chūgoku kodai no ki madawa unki ni uranai: kandai igo ni okeru bōkijutsu no hattatsu » 中國古代の氣または雲氣による占い——漢代以後における望氣術の發達 (L'aéromancie dans l'antiquité chinoise – l'essor des techniques servant à observer l'air nuageux après la dynastie des Han), *Kansai Daigaku Chūgoku Bungakkai kiyō* 關西大學中國文學會紀要, n° 10, 1989, p. 1-24.

11. Akatsuka Kiyoshi 赤塚忠, *Chūgoku kodai no shūkyō to bunka: In Ōchō no saishi* 中國古代の宗教と文化：殷王朝の祭祀 (Religions et culture dans l'antiquité chinoise : les sacrifices sous la dynastie Shang), Tōkyō, Kadokawa Shoten, 1977, p. 415-443.

Ikedo Suetoshi 池田末利¹², Satō Kuniichi 佐藤邦一¹³, Meguro Kyōko 目黒杏子¹⁴, Sarah Allan¹⁵ et quelques chercheurs chinois¹⁶ ont égale-

12. Ikeda Suetoshi 池田末利, *Chūgoku kodai shūkyōshi kenkyū: seido to shisō* 中國古代宗教史研究——制度と思想 (Étude de l'histoire des religions dans l'antiquité chinoise: système et pensée), Tōkyō, Tōkai Daigaku Shuppankai, 1981, p. 122-137.

13. Satō Kuniichi 佐藤邦一, « Happū to nijūhasshuku: Shiki ritsusho ni okeru reki no yota ritsu fu jiga no seimei ni tsuite » 八風と二十八宿——史記律書における曆之應律、付爾雅の「星名」に就て (Huit vents et vingt-huit étapes célestes – étude du calendrier figurant dans le *Livre sur les tuyaux sonores* des *Mémoires historiques* et du nom des étoiles dans le *Erya*), *Tōyō bunka* 東洋文化 (Mukyūkai), n° 61, 1988, p. 21-44.

14. Meguro Kyōko 目黒杏子, « Zenkan botei ki ni okeru koushi taisei no seiritsu: kansen taiji no bunseki o chūshin ni » 前漢武帝期における郊祀體制の成立：甘泉泰時の分析を中心に (La mise en place de cérémonies célébrées en dehors des villes avant l'empereur Han Wudi: analyse des lieux dévolus à ces cérémonies), *Shirin* 史林, tome 86, n° 6, 2003, p. 36-65.

15. Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1991, p. 74-98.

16. Lian Shaoming 連劭名, « Shangdai de sifang fengming yu bagua » 商代の四方風名與八卦 (Les vents des quatre directions et les huit diagrammes de la dynastie Shang), *Wenwu* 文物, 1988, n° 11, p. 40-44; Feng Shi 馮時, « Yin buci sifang feng yanjiu » 殷卜辭四方風研究 (Étude des inscriptions sur les vents des quatre directions datant de la dynastie Shang), *Kaogu xuebao* 考古學報, 1994, n° 2, p. 31-154; Liu zhaomin 劉昭民, « Zhongguo Songdai zhi qian de zhanhoujia » 中國宋代之前的占候家 (Les uranomanciens avant la dynastie Song), *Zhongguo keji shiliao* 中國科技史料, tome 15, n° 2, 1994, p. 13-16; Zheng Jiexiang 鄭傑祥, « Shangdai sifang shenming he fengming xinzheng » 商代四方神名和風名新證 (Nouvelle étude sur les noms des dieux et des vents des quatre directions de la dynastie Shang), *Zhongyuan wenwu* 中原文物, 1994, n° 3, p. 5-11; Shen Zumian 沈祖棉, annoté par Shen Yanfa 沈延發, « Bafeng kaolüe » 八風考略 (Étude des huit vents), *Zhouyi yanjiu* 周易研究, 1995, n° 2, p. 1-13; Wang Zhenya 王震亞, « "Wei jiuge, bafeng, qiyin, liulü yi feng wusheng" xutan » «唯九歌、八風、七音、六律以奉五聲」續探 (Suite de l'étude sur les « neufs odes, les huit vents, les sept sons et les six tuyaux sonores pour les cinq notes »), *Yinyue yanjiu* 音樂研究, 1996, n° 4, p. 45-56; Jiang Linchang 江林昌, « Jiaguwen sifang feng yu gudai yuzhou guan » 甲骨文四方風與古代宇宙觀 (Les vents des quatre directions dans les inscriptions sur os et écailles et la représentation de l'univers dans l'antiquité), *Yindu xuekan* 殷都學刊, 1997, n° 3, p. 21-25; Chen Naihua 陳乃華, « Zaoqi Yin Yang xueshuo de zhongyao wenxian: Ying Yang shiling zhanhou zhi shūchutan » 早期陰陽學說的重要文獻：〈陰陽時令占候之書〉初探 (Textes majeurs des débuts de la doctrine du Yin et du Yang: étude préparatoire de l'ouvrage *Ordre des saisons et divination fondée sur la doctrine Yin-yang*), *Wenxian* 文獻, 1997, n° 1, p. 216-224; Wang Aihe 王愛和, « Sifang yu zhongxin: wan Shang wangzu de yuzhoulun » 四方與中心：晚商王族的宇宙論 (Quatre directions et centre: cosmologie du clan royal à la fin des Shang), *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, 2001, n° 4, p. 113-125; Hui Fuping 惠富平, « *Shiji* zhong de ruogan nongye wenti » 《史記》中的若干農業問題 (Les nombreuses questions agricoles soulevées par les *Mémoires historiques*), *Nongye kaogu* 農業考古, 2002, n° 1, p. 131-135, 190; Wei Cide 魏慈德, *Zhongguo gudai fengshen chongbai* 中國古代風神崇拜 (Le culte

ment écrit sur le sujet, mais sans s'aider des manuscrits découverts à Turfan. À l'heure actuelle, les textes du fonds allemand portant sur la divination ont donc été très peu étudiés. Seul Nishiwaki Tsuneki, véritable précurseur, a étudié les manuscrits Ch/U 8128 *Zhanshu* 占書 (Livre de divination), Ch 1830r/v *Riyueshi dizhen zhanshu* 日月蝕·地震占書 (Livre de divination à partir des éclipses et des tremblements de terre) ou encore Ch 3821v *Titou liangsu jiri fa* 剃頭良宿吉日法 (Livre de divination établissant les jours fastes pour se couper les cheveux)¹⁷. Uno Motoharu et Koizumi Enjun ont traité du 二十八(七)宿占星書 *ershiba (qi) xiuzhanxing shu* (Livre de divination sur les vingt-huit étapes célestes)¹⁸, qu'Alain Arrault cite dans ses travaux sur les vingt-huit étapes célestes comme marqueurs des jours dans les calendriers de Dunhuang¹⁹. Wang Ding aurait lui aussi tra-

dédié aux divinités du vent dans l'antiquité chinoise), Taibei, Taiwan guji, 2002; Liu Zongdi 劉宗迪, « 'Shanhajing – Dahuangjing'yu 'Shangshu – Yaodian'de duibi yanjiu » 〈山海經·大荒經〉與〈尚書·堯典〉的對比研究 (Étude comparée du Livre des vastes étendues sauvages tiré du *Classique des montagnes et des mers* et de la Règle de Yao tirée du *Classique des documents*), *Mingzu yishu* 民族藝術, 2002, n° 3, p. 58-75; Meng Qingyun 孟慶雲, « Luoshu – jiugong bafeng shuxue moxing yu 'Neijing'quanxi zang xianglun » 洛書—九宮八風數學模型與〈內經〉全息臟象論 (Livre de Luo – le modèle mathématique des neuf palais et des huit vents et la théorie des manifestations externes des organes consignée dans le *Classique interne*), *Jiangxi zhongyi xueyuan xuebao* 江西中醫學院學報, tome 15, n° 3, 2003, p. 5-7; Lian Shaoming, « Buci suojian Shangdai sixiang zhong de sifeng yu tianming » 卜辭所見商代思想中的四風與天命 (Inscriptions sur os et écailles évoquant les notions des quatre vents et du destin sous la dynastie Shang), *Huaxia Kaogu* 華夏考古, 2004, n° 4, p. 95-97; Shen Jianhua 沈建華, « Buci zhong de 'ting'yu 'lü' » 卜辭中的“聽”與“律” (Les mots 'ting'et 'lü'dans les inscriptions sur os et écailles), *Dongyue luncong* 東嶽論叢, 2005, n° 3, p. 7-10. Pour les autres références, voir les notes de cet article.

17. Nishiwaki Tsuneki, *Doitsu shourai Torufan Kanbun monjo* ドイツ將來のトルファン漢語文書 (Le futur allemand des ouvrages en langue chinoise trouvés à Turfan), p. 42-44, 140-180.

18. Uno Motoharu 宇野順治, Koizumi Enjun 古泉圓順, « Fukugen: Torufan shutsudo « nijūhachi (nana) yado sensei-sho » » 復元: トルファン出土「二十八(七)宿占星書」(Rétablissement: le Livre de divination sur les vingt-huit étapes célestes trouvé à Turfan), *Ryūkoku Daigaku Bukkyō Bunka Kenkyūjo kiyō*, tome 43, 2004, p. 44-63.

19. Alain Arrault, « Jian lun Zhongguo gudai liri zhong de nianba su – yi Dunhuang juzhu liriwei zhongxin » 簡論中國古代曆日中的廿八宿注曆—以敦煌具注曆日爲中心 (Aperçu au sujet des 28 étapes célestes comme marqueurs des jours dans les calendriers anciens de la Chine – Autour des calendriers de Dunhuang), *Dunhuang Turfan yanjiu* 敦煌吐魯番研究, tome 7, Beijing, Zhonghua Bookstore, 2004, p. 410-421.

vaillé sur ce sujet, mais ses recherches n'ont malheureusement pas encore été publiées et nous n'avons pas pu y avoir accès.

Les ouvrages traitant des arts divinatoires pendant la période des Six Dynasties, des Sui et des Tang font le lien entre ceux des dynasties Qin et Han et la nouvelle donne qui s'établit après la dynastie Song, et mélangent en leur sein des composantes issues d'ethnies Han autant que non Han; il s'agit d'une période particulièrement foisonnante dans l'histoire des arts divinatoires chinois. Nous avons essayé dans cet article de relier ces textes traitant de divination ainsi que d'autres documents exhumés à Dunhuang à des œuvres classiques, afin de mettre en évidence leur importance pour la recherche en histoire des arts divinatoires chinois. Ce travail documente également la complexité des rapports existant entre les nombreuses croyances en voie d'acculturation pendant le moyen âge chinois et cherche à restituer la tonalité des échanges entre les cultures orientale et occidentale. Nous espérons ainsi parfaire la connaissance que nous avons de la société des Han et des Tang, mieux comprendre un mode de vie propre à une époque et aborder sous un nouvel angle l'histoire des disciplines et de la pensée chinoises, pour offrir matière à réflexion.

Reproduction du texte de Ch3316

Rong Xinjiang a repris la légende figurant sur Ch3316 pour le nommer « Zhan ba (fang) feng tu » 占八（方）風圖 (Diagramme de divination par les vents des huit directions)²⁰, tandis que Nishiwaki Tsuneki l'avait intitulé « Livre de divination ». Seules quelques lignes subsistent au recto, avec des signes de ponctuation en rouge aux lignes 2 et 4. Voici le texte :

1. 月十五日从旦□（至） le quinzième jour du... mois, entre dan et
2. 准田種人不 les cultivateurs ne doivent pas

20. Rong Xinjiang, « Bolin tongxun » 柏林通訊 (Communication à Berlin), *Xueshu jilin* 學術集林, tome 10, Shanghai, Shanghai yuandong chubanshe, 1997, p. 396 ; du même auteur, « Deguo Tulufan shoujipin zhong de hanwen dianji yu wenshu » 德國“吐魯番收集品”中的漢文典籍與文書 (Les classiques et documents en langue chinoise issus de “recueils de Turfan” conservés en Allemagne), *Huaxue* 華學, n° 3, Beijing, Zijincheng chubanshe, 1998, p. 312, 319.

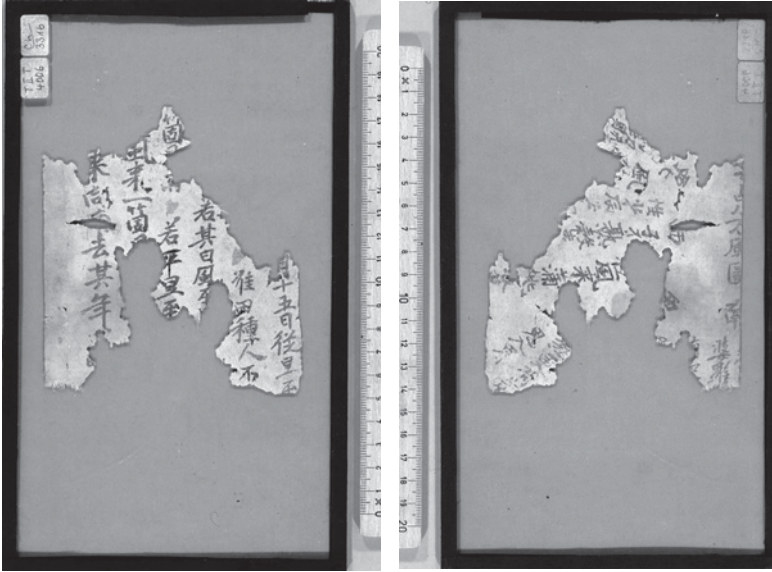


Fig. 1 & 2: recto et verso de Ch3316, un document trouvé à Turfan et intitulé « Méthode d'aéromancie » (Fonds de la Bibliothèque nationale de Berlin).

3. 若其日風□ (至) si ce jour-là le vent
4. 箇□雨 若平旦□ (至) 若平旦□ (至 pluie... si, tôt le matin
5. 风来一箇□ le vent vient
6. 來向□ (南) 去其年 vient du (sud)... cette année

Au verso figure un diagramme où différentes lignes rayonnent d'un axe aux caractères quelque peu effacés mais encore lisibles, « Diagramme de divination par les vents des huit directions ». En partant de la ligne figurant sous l'axe et en remontant dans le sens des aiguilles d'une montre, on peut lire :

1. 南 sud
2. 婆羅 Brah
3. □ (有) □ (蟲) ... (il y a) ... (insectes)

- 4.
5. 西□□□□熟更有歲 ouest... mûrs, plus de récoltes
6. 鬼入界 esprits viennent
7. □□□風來蒲桃□（以）□（菓） vent vient... jambosier... fruits
8. 子不熟穀□（蟲） ouest, les graines ne sont pas mûres... (insectes)
9. 性少病□（安） désirs faibles, les maladies... (refluent)
10. 風 vent
11. 西北□（窃）賊 nord-ouest... cambrioleurs

La graphie des caractères apparaissant au recto et au verso est la même, et si les deux textes ne se suivent pas, il est vraisemblable néanmoins qu'ils sont issus de différentes parties d'un même ouvrage de divination. Le « Diagramme de divination par les vents des huit directions » du verso est soit le nom donné à la figure, soit le titre donné au texte, aussi nous proposons-nous d'intituler ce document « Méthode d'aéromancie » 占風法.

Les origines de l'aéromancie dans la Chine médiévale

Sakaide Yoshinobu rappelle que l'aéromancie, l'astromancie, l'uranomancie ou la géomancie se basent toutes sur la notion de qi²¹. Wang Tie 王鐵 estime que l'aéromancie et l'uranomancie étaient à l'origine un seul art, lui-même une branche de l'astrologie avant qu'il ne s'en sépare vers l'époque de Yi Feng 翼奉. Cet art a par la suite pris le nom de « divination par les angles du vent » et s'est établi comme discipline à part²². Ces données sont éclairantes à bien des égards. De notre point de vue, pour vouloir juger de la dimension faste ou néfaste des choses par l'observation des nuages, du vent et de la pluie, il fallait avoir pour référentiel théorique

21. Sakaide Yoshinobu, « *Senfūjutsu no samazama: Chūgoku kodai ni okeru* » 占風術のさまざま——中國古代における (Les différentes pratiques d'aéromancie – pratiques chinoises de l'antiquité), p. 2.

22. Wang Tie 王鐵, *Handai xueshu shi* 漢代學術史 (Histoire des disciplines sous la dynastie Han), Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 1995, p. 63.

une représentation de l'univers régie par l'action du qi²³. Il s'agit d'une des traditions d'art divinatoire les plus anciennes de la Chine antique, dont les origines remonteraient aux Xia et aux Shang. De nombreuses inscriptions sur os et carapaces de tortue datant des dynasties Shang et Zhou attestent cette pratique, comme la phrase suivante: « Divination: aujourd'hui est un jour xinwei, le vent est fort, ne faut-il pas s'attendre à plus que des catastrophes? » 貞今辛未大風不惟禍²⁴. Dans le *Guoyu* 國語·鄭語 (Livre de Zheng des Discours des royaumes), il est dit que « Yu Mu pouvait entendre les vents xie qui poussent toute chose à croître gaiement » 虞幕能聽協風, 以成物樂生者. Wei Zhao 韋昭 explique que « Yu Mu n'est autre que Yu Si, le descendant de Shun. Par vents xie on entend vents harmonieux. Yu Mu est donc capable de percevoir ces vents qui nourrissent le qi en s'adaptant aux saisons et favorisent la croissance de tous les organismes vivants, qui grandissent ainsi dans la joie. Dans le « Livre de Zhou », on peut lire: « Quand un aveugle signalait que des vents xie allaient bientôt souffler, c'était que l'heure était venue pour l'empereur de procéder en personne à la cérémonie des semailles, les princes à sa suite » 虞幕, 舜後虞思也. 協, 和也. 言能聽知和風, 因時順氣, 以成育萬物, 使之樂生者也. 《周語》‘瞽告有協風至’, 乃耕籍之類也. D'après Wang Yuansun 汪遠孫, « Yu Mu est l'ancêtre de Shun. Wei Zhao commet la même erreur que les auteurs du Livre de Lu quand il explique qu'il s'agit de son descendant Yu Si » 虞幕爲虞舜之上祖, 韋解以爲舜後虞思, 誤與《魯語》同²⁵. Peu importe qu'il soit l'ancêtre ou le descendant de Shun: Yu Mu est bel et bien un contemporain de la période des Trois Dynasties. D'après Wang Guowei 王國維, « si ce livre se plaît à broder [...] une partie des anecdotes qu'il relate sur l'antiquité sont indéniables. Bien qu'il

23. Cf. Cheng Ming'en 陳明恩, « Qihua yuzhoulun zhuti jiagou de xingcheng ji qi zhankai » 氣化宇宙論主體架構的形成及其開展 (Formation et développement d'une représentation de l'univers régie par l'action du qi), mémoire de mastère du centre de recherche sur le chinois de l'université de Danjiang 淡江大學, 1995.

24. Guo Moruo 郭沫若 (dir.), *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 (Recueil d'inscriptions sur os et écailles), *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 (Recueil d'inscriptions sur os et écailles), tome 7, n° 1, (annexes 19754 – 22536), Beijing, Zhonghua shuju, 1980, reproduction 21019.

25. Xu Yuangao 徐元誥, *Guoyu jijie* 國語集解 (Commentaires sur les Discours des Royaumes), révisé et annoté par Wang Shumin 王樹民 et Shen Changyun 沈長雲, Beijing, Zhonghua shuju, 2002, p. 466.

soit aujourd'hui difficile de s'assurer de la véracité des événements historiques consignés dans les classiques, il n'est pas possible de les éliminer purement et simplement²⁶ ». Les faits consignés dans les *Guoyu* 國語 (Discours des royaumes) ont beaucoup nourri les légendes, à tel point qu'il est aujourd'hui difficile de démêler le vrai du faux; pour autant, certains faits « sont indéniables » : l'aéromancie prend bien sa source sous les dynasties Xia et Shang.

Huang Zhengjian 黃正建 s'appuie sur la description de la charge de responsable de l'observatoire faite dans le chapitre 43, « Zhiguan zhi » 職官志 (Fonctions), de *Jiu tangshu* 舊唐書 (Ancienne histoire des Tang) pour considérer que l'uranomancie comprenait l'observation des planètes, des étoiles, du vent (aussi appelée « angles du vent » 風角), des nuages, etc.²⁷ Cette charge — attestée sous les Tang — est déjà référencée dans le *Zhou Li* 周禮 (Rites des Zhou) à l'entrée « baozhang » 保章氏 du chapitre 春官 Chun guan (Ministère des Rites):

Le *baozhang* a pour charge d'observer le ciel et de consigner les mouvements des étoiles, du soleil et de la lune, de prédire les événements à venir et de démêler les bons et les mauvais augures. La relation existant entre étoiles et régions l'aide dans son observation des neuf provinces; comme à chaque province correspondent des étoiles, il lui suffit d'étudier celles-ci pour identifier bons et mauvais présages. L'observation du cycle orbital de douze ans de Taisui lui permet de prédire les bonheurs et malheurs à venir pour le pays. La couleur des cinq sortes de nuages l'aide également dans ses prédictions, dans l'identification des régions risquant d'être victimes d'inondations ou de sécheresse et dans ses prévisions de bonnes ou de mauvaises récoltes. En étudiant les douze vents, il sait si la terre et le ciel sont en harmonie ou si c'est l'exact inverse. Il observe les étoiles, le soleil et la lune, les étoiles correspondant aux régions, Taisui, les nuages et les vents, et fait son rapport au prince, aidant ainsi à la bonne gestion du pays et à l'élaboration de priorités²⁸.

26. Wang Guowei 王國維, « Guwen xinzheng » 古文新證 (Nouvelle étude des textes antiques), *Gushi xinzheng* 古史新證 (Nouvelle étude de l'histoire antique), Beijing, Qinghua daxue chubanshe, 1994, p. 52-53.

27. Huang Zhengjian 黃正建, *Dunhuang zhanbu wenshu yu Tang Wudai zhanbu yanjiu* 敦煌占卜文書與唐五代占卜研究 (Textes de Dunhuang sur la divination et étude sur la divination sous les Tang et les Cinq Dynasties), Beijing, Xueyuan chubanshe, 2001, p. 41.

28. Ruan Yuan 阮元, *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (Notes sur les Treize classiques), Beijing, Zhonghua shuju, 1980, p. 819-820.

保章氏掌天星，以志星辰、日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封封域，皆有分星，以觀妖祥。以十有二歲之相，觀天下之妖祥。以五雲之物，辨吉凶、水旱、降豐荒之浸象。以十有二風，察天地之和，命乖別之妖祥。凡此五物者，以詔救政，訪序事。

Ces différents arts divinatoires émanant tous du même postulat théorique, leurs pratiques présentent nécessairement de nombreux points communs: ils ont donc tous été rassemblés sous la charge d'un même fonctionnaire. Arrêtons-nous un instant aux phrases suivantes: « La couleur des cinq sortes de nuages l'aide également dans ses prédictions, dans l'identification des régions risquant d'être victimes d'inondations ou de sécheresse et dans ses prévisions de bonnes ou de mauvaises récoltes. En étudiant les signes dans les douze périodes de deux heures, il sait si la terre et le ciel sont en harmonie ou si c'est l'exact inverse. » Il s'agit là de l'objectif clé et du principe fondamental de ce qui sera par la suite nommé « uranomancie » 風雲氣候占. Mais les passages figurant dans le Zhou Li 周禮 (Rituel des Zhou) sont trop succincts; nous avons trouvé une description plus détaillée des méthodes de divination au chapitre 27, « Tianguan shu » 天官書 (Livre des gouverneurs du ciel), du *Shiji* 史記 (*Mémoires historiques*). Il s'agit à notre connaissance du texte le plus ancien abordant ce sujet:

Pour pouvoir prédire si les récoltes seront bonnes ou mauvaises, il faut déjà pouvoir prédire le début d'une année. Certains estiment qu'une année commence avec le solstice d'hiver (selon le calendrier traditionnel), car l'énergie *yang* commence alors à bourgeonner. Le lendemain du jour *xi*, après avoir célébré la nouvelle année, tout le monde se rassemble autour d'un repas; l'année s'ouvre ainsi sur un retour de l'énergie *yang*. Pour les dirigeants, le premier jour du premier mois est le début officiel de l'année; le jour du début du printemps selon le calendrier traditionnel marque pour sa part le début des quatre saisons. Ces quatre jours sont propices à la divination.

Sous les Han, le devin Wei Xian fondait ses prévisions sur ses observations des huit vents au lendemain du jour *xi* et au premier jour du premier mois. Si le vent venait du sud, c'était un signe de grande sécheresse; du sud-ouest, de petite sécheresse; de l'ouest, de guerre; du nord-ouest, un signe que quand les pois seraient mûrs et qu'une pluie fine s'installerait, la guerre éclaterait; du nord, que la récolte serait moyenne; du nord-est, que la récolte serait excellente; de l'est,

d'inondations catastrophiques; du sud-est, d'épidémies et de mauvaises récoltes. Les vents des huit directions correspondent donc chacun à une prédiction différente, déterminée en fonction de signes obtenus par une pratique de divination. Les signes nombreux l'emportent sur les signes rares, les durables sur les courts et les rapides sur les lents. Les signes recueillis entre les périodes *dan* et *shi* (matin) portent sur le blé; entre les périodes *shi* et *ridie* (après-midi), sur le petit mil; de *ridie* à *bu* (soir), sur le millet; de *bu* à *xiabu* (nuit), sur les haricots; de *xiabu* à *riru* (aube), sur le chanvre. Est attendu un jour où nuages, vent et soleil font leur apparition à tour de rôle. Si le soleil apparaît à telle période, c'est que les plantes correspondant à la période en question feront de profondes racines et donneront beaucoup; si telle autre période est sans nuages mais ensoleillée et venteuse, la plante correspondante fera peu de racines mais donnera beaucoup; si une période est sans soleil mais nuageuse et venteuse, la plante correspondante fera de profondes racines mais donnera peu; si une période est sans nuages et sans vent mais ensoleillée, la récolte de la plante correspondante sera mauvaise. Si ces dernières circonstances durent le temps d'un repas, les récoltes ne seront pas très bonnes; si elles durent le temps qu'il faut pour cuire cinq dou de riz, les récoltes seront catastrophiques. Si le vent se remet alors à souffler et des nuages apparaissent, les récoltes seront correctes. Les observations relevées à chaque période sur la couleur des nuages permettent aussi de prévoir la récolte de la plante correspondante. S'il fait très froid et qu'il pleut ou qu'il neige, les récoltes seront mauvaises.

Si le soleil brille toute la première journée de la nouvelle année, on peut prédire l'année à venir en s'appuyant sur la note dominante dans la voix des citadins. S'il s'agit de la note *guan*, le présage est bon et les récoltes seront bonnes; s'il s'agit de la note *shang*, il faudra s'attendre à une guerre; s'il s'agit de la note *zhi*, l'année sera marquée par la sécheresse; s'il s'agit de la note *yu*, par les inondations; s'il s'agit de la note *jue*, les récoltes ne seront pas bonnes.

Certaines méthodes de divination se fondent sur le nombre de jours de pluie continue après le début de la nouvelle année. Un jour de pluie équivaut à une récolte d'un *sheng* de céréales; sept jours à sept *sheng*, le maximum. S'il pleut plus de sept jours d'affilée, cette méthode ne fonctionne plus. Les douze premiers jours de l'année correspondant aux douze mois, il est ainsi possible de prévoir quand les inondations et les sécheresses auront lieu. Cette méthode de divination fonctionne dans un périmètre de mille *li*; pour prédire l'avenir proche du pays, il faut faire des observations sur tout le premier mois. Les étapes célestes que visite la lune, l'apparition en journée du soleil, du vent ou de nuages servent à prédire l'année à venir pour

le pays. Il faut notamment s'intéresser à la position de Taisui. S'il est à l'ouest, les récoltes seront excellentes; au nord, les récoltes seront mauvaises; à l'est, l'année sera marquée par la famine; au sud, par la sécheresse. Voici les principes généraux d'observation et de divination.

Lors du premier jour *jia* du premier mois, si le vent vient de l'est, les vers à soie se porteront bien; si le vent vient de l'ouest et que des nuages jaunes sont visibles au matin, les récoltes seront mauvaises²⁹.

凡候歲美惡，謹候歲始。歲始或冬至日，產氣始萌。臘明日，人衆卒歲，一會飲食，發陽氣，故曰初歲。正月旦，王者歲首；立春日，四時之始也。四始者，候之日。

而漢魏鮮集臘明正月旦決八風。風從南方來，大旱；西南，小旱；西方，有兵；西北，戎菽爲，小雨，趣兵；北方，爲中歲；東北，爲上歲；東方，大水；東南，民有疾疫，歲惡。故八風各與其衝對，課多者爲勝。多勝少，久勝亟，疾勝徐。旦至食，爲麥；食至日昃，爲稷；昃至餔，爲黍；餔至下餔，爲菽；下餔至日入，爲麻。欲終日有雲，有風，有日。日當其時者，深而多實；無雲有風日，當其時，淺而多實；有雲風，無日，當其時，深而少實；有日，無雲，不風，當其時者稼有敗。如食頃，小敗；熟五斗米頃，大敗。則風復起，有雲，其稼復起。各以其時用雲色占種所宜。其雨雪若寒，歲惡。

是日光明，聽都邑人民之聲。聲宮，則歲善，吉；商，則有兵；徵，旱；羽，水；角，歲惡。

或從正月旦比數雨。率日食一升，至七升而極；過之，不占。數至十二日，日直其月，占水旱。爲其環（域）千里內占，則爲天下候，竟正月。月所離列宿，日、風、雲，占其國。然必察太歲所在。在金，穰；水，毀；木，饑；火，旱。此其大經也。

正月上甲，風從東方，宜蠶；風從西方，若旦黃雲，惡。

Faisons une rapide analyse du passage ci-dessus :

1. La première phrase révèle que l'objectif premier de la divination est de « prédire si les récoltes seront bonnes ou mauvaises ».
2. Les « jours propices à la divination » correspondent à un jour précis, le premier du premier mois de l'année.

29. 史記 *Shiji* (Mémoires historiques), Beijing, Zhonghua shuju, 1959, p. 1340-1342.

3. Les « prévisions fondées sur les observations des huit vents » sont censées pouvoir annoncer les récoltes, les famines, les inondations, les sécheresses, les guerres et les épidémies de l'année à venir à partir de la provenance des vents, de leur durée et de leur force sur toute une journée. À chaque période de deux heures correspondent une récolte et une plante différentes; à l'action du vent se rajoute celle des nuages et du soleil. Le passage cité dans le *Tianguan shu* 天官書 (Livre des gouverneurs du ciel) figure dans l'ouvrage *Zhengyue suodan bafeng zhan* 正月朔旦八風占 (Divination par les huit vents le premier jour du premier mois lunaire) ainsi que dans le *Kaiyuan zhanjing* 開元占經 (Classique de divination de l'ère Kaiyuan), dont la description des méthodes et les calligraphies sont comparables³⁰. On peut lire dans un ouvrage sur lattes de bambou datant de la dynastie Han trouvé sur le site de Maquanwan 馬圈灣 à Dunhuang:

[...] du nord-est, il s'oppose au trigramme *gen*, ce qui annonce des souffrances pour le peuple, des épidémies le plus souvent. Si le vent vient de l'est, il s'oppose au trigramme *zhen*, ce qui annonce des récoltes gâchées par la foudre. Si le vent vient du sud... (1179)³¹

東北來，則逆根傷生，民多疾病。風從東方來，則逆震，五穀傷於震。風從東……（1179）。

Wu Rongceng 吳榮曾 estime que ce texte devait commencer par les mots « 風从 » (« si le vent (vient) de ») et se terminer par les mots « 南來 » (« vient du sud »). Il justifie sa proposition en citant le passage tiré du chapitre sur l'astronomie (*Tianwen zhi* 天文志) du *Hanshu* (Histoire des Han), qui évoque les prédictions de Wei Xian 魏鮮³². L'époque de composition des ouvrages

30. Gautama Siddha 瞿曇悉達, *Tang Kaiyuan zhanjing* 唐開元占經 (Classique de divination de l'ère Kaiyuan), livre 93, « Hou xing shan'e yunqi zhan » 候星善惡雲氣占 (L'uranomancie comme pratique divinatoire), reproduction, Beijing, Zhongguo shudian, 1989, p. 679, bas de page.

31. Annotations de Wu Rengxiang 吳弼驥, Li Yongliang 李永良 et Ma Jianhua 馬建華, *Dunhuang Hanjian shiwen* 敦煌漢簡釋文 (Critique textuelle des ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Dunhuang), Lanzhou, Gansu renmin chubanshe, 1991, p. 122.

32. Wu Rongceng 吳榮曾, « Hanjian zhong suojian de guishen mixin » 漢簡中所見的鬼神迷信 (Superstitions liées aux divinités et démons dans les ouvrages sur lattes

sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Maquanwan correspondrait à celle de Wei Xian et les types et méthodes de divination seraient similaires. La méthode de Wei Xian était donc pratiquée jusqu'aux frontières de l'Empire : c'est dire son domaine de diffusion.

4. D'autres méthodes de divination figurent également en annexe : la méthode de divination par la tonalité dans laquelle parlent les citadins, la méthode comptabilisant les jours de pluie à partir du premier jour du premier mois, et la méthode d'observation du vent et des nuages le premier jour *jia* du premier mois de l'année pour savoir si les vers à soie se porteront bien.

Penchons-nous à nouveau sur Ch3316 : il est fort probable que le caractère précédant 月 à la première ligne du recto soit le caractère 正. S'il en est ainsi, on obtient « 15^e jour du premier mois lunaire », qui n'est pas un des quatre jours du début de l'année propices à la divination mentionnés dans le *Tianguan shu* 天官書 (Livre des gouverneurs du ciel). Peut-être les développements ultérieurs de cette discipline pourraient-ils nous fournir une explication. La divination doit toujours avoir lieu le premier jour du premier mois, cela n'a pas changé. Ce que l'on cherche à prédire a trait au travail « des cultivateurs », on cherche donc toujours à savoir si les récoltes seront bonnes ou mauvaises. Au verso, on peut très clairement lire les mots « Diagramme d'interprétation des vents des huit directions », termes qui s'inscrivent clairement dans la continuité de la méthode de divination par les huit vents de Wei Xian, pratiquée le premier jour du premier mois. Or, cette méthode prend sa source dans l'antiquité chinoise, sous les dynasties Zhou et Shang (plus de précisions ci-dessous). La phrase dont le premier caractère, 西 (ouest), est encore lisible est positionnée à l'ouest de la feuille : elle devait donc représenter les vents venant du sud-ouest, de l'ouest et du nord-ouest, et les prédictions correspondant à chacun. Bien que le reste du diagramme ne soit plus lisible, il devait suivre la même logique.

de bambou datant des Han), *Jianbo yanjiu* 簡帛研究, n° 3, Nanning, Guangxi jiaoyu chubanshe, 1998, p. 448-449.

Les vents des huit directions : notion de « vent » et divinations

Nous nous devons d'étudier de près ce qu'on entend par « vents des huit directions », une notion qui découle de celle des « vents des quatre directions ». Sur des os et des carapaces de tortue datant des dynasties Zhou et Shang figurent des récits de cérémonies organisées autour des vents des quatre directions pour prédire les récoltes : nous connaissons ainsi les origines de l'aéromancie :

Lors d'un jour *xinhai*, Nei a procédé comme suit pour ses divinations : la cérémonie s'effectue face au nord, le dieu du nord s'appelle Yuan, le vent du nord *hai* ; comment seront les récoltes cette année ? En date du premier mois. Un, deux, trois, quatre.

Il a ensuite continué : la cérémonie s'effectue face à l'est, le dieu de l'est s'appelle Xi, le vent de l'est *xie* ; comment seront les récoltes cette année ? Un, deux, trois, quatre.

Lors d'un jour *xinhai*, Nei a procédé comme suit pour ses divinations : la cérémonie s'effectue face au sud, le dieu du sud s'appelle Wan, le vent du sud *shi* ; comment seront les récoltes cette année ? En date du premier mois. Un, deux, trois, quatre.

Il a ensuite continué : la cérémonie s'effectue face à l'ouest, le dieu de l'ouest s'appelle Yi, le vent de l'est *kao* ; comment seront les récoltes cette année ? Un, deux, trois, quatre³³.

辛亥卜内貞，（禘）於北方曰夬，風曰，求年，一月。
（一），（二），三，四。

貞，禘於東方曰析，風曰劓，求年。一，二，三，四。

辛亥卜内貞，禘於南方曰尸，風尸，求年，一月。一，二，三，四。

貞，禘於西方曰彝，風曰，求年。一，二，三，四。

D'après Rao Zongyi 饒宗頤, « tout au long de l'année, les populations vivant à l'époque des Shang imploraient les vents d'être cléments et espéraient que les pluies ne seraient pas trop fortes. Nombreuses sont les sources consignnant des demandes de ce type. Les cérémonies d'alors consacrées aux quatre directions

33. Guo Moruo (dir.) *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 (Recueil d'inscriptions sur os et écailles), tome 5, n° 1, (11 480-14821), Beijing, Zhonghua shuju, 1979, reproduction 14295. Nous avons consulté la version révisée de Li Xueqin 李學勤.



14295

2047

Fig. 3 : récits de cérémonies organisées autour des vents des quatre directions pour prédire les récoltes figurant sur des os et des carapaces de tortue datant de la dynastie Yin, *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 (Recueil d'inscriptions sur os et écailles, tome 5, planche 14295).

s'appelaient par exemple *Liao* ou *Di*. » Rao Zongyi explique encore que « ces quelques phrases montrent bien qu'il existe un rapport entre les vents des quatre directions et les prédictions concernant les récoltes³⁴ ». Une autre mention des vents des quatre directions est faite dans le chapitre sur le ciel du *Erya* (*Erya* – *Shi tian* 爾雅·釋天):

Le vent du sud s'appelle *kai* (il est dit dans le *Livre des Odes*³⁵ que « le vent *kai* vient du sud »). Le vent de l'est s'appelle *gu* (*Livre des Odes*: « le vent *gu* est doux »). Le vent du nord s'appelle *liang* (*Livre des Odes*: « le vent *liang* vient du nord »). Le vent de l'ouest s'appelle *datai* (*Livre des Odes*: « il y a toujours une cause à l'origine du vent *tai* »). Le vent violent qui souffle du haut vers le bas s'appelle *tui*. Le vent violent qui s'élève du bas vers le haut s'appelle *biao*. Le vent auquel se mêle du feu s'appelle *tun* (c'est un vent violent et chaud); les vents tourbillonnants s'appellent *piao* (il s'agit de vents tournoyants); quand le soleil sort alors qu'il vente, on parle de jours *bao* (le *Livre des Odes* explique que ces jours-là, le vent souffle violemment du matin jusqu'au soir). S'il vente, qu'il pleut et que la poussière vole partout, on parle de jours *mai* (le *Livre des Odes* parle de jours où il vente du matin au soir et où l'air est chargé de poussière.) Quand il vente les jours gris, on parle de jours *yi* (le *Livre des Odes* parle de jours où il vente du matin au soir et où les nuages sont denses et bas.)³⁶

南風謂之凱風(《詩》曰:凱風自南),東風謂之谷風(《詩》曰:習習谷風),北風謂之涼風(《詩》曰:北風其涼),西風謂之大泰風(《詩》曰:泰風有隧)。焚輪謂之頽(暴風從上下也),扶搖謂之猋(暴風從下上也),風與火爲庀(庀庀,熾盛之貌),回風爲飄(旋風也),日出而風爲暴(《詩》曰:終風且暴),風而雨土爲霾(《詩》曰:終風且霾),陰而風爲暄(《詩》曰:終風且暄)。

34. Rao Zongyi 饒宗頤, « Sifangfeng xinyi » 四方風新義 (Nouveau sens des vents des quatre directions), *Zhongshan daxue xuebao* 中山大學學報, 1988, n° 4, d'après *Zhongguo zongjiao sixiangshi xinye* 中國宗教思想史新頁 (Nouvelle page de l'histoire de la pensée et des religions chinoises), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2000, p. 116.

35. Le *Livre des Odes* est donné dans la version originale par 《詩》, habituellement *Shijing* 詩經.

36. Hao Yixing 郝懿行, *Erya yi shu* 爾雅義疏 (Sens du *Erya* et notes), Hao Yixing et al., *Erya, Guangya, Fangyan, Shiming Qing shu sizhong hekan (fu suoyin)* 爾雅廣雅方言釋名清疏四種合刊(附索引) (*Erya, Guangya, Fangyan, Shiming* – Publication conjointe de quatre types d'annotations datant des Qing [avec index]), reproduction, Shanghai guji chubanshe, 1989, p. 190-191.

Hu Houxuan 胡厚宣 souligne que les noms des quatre directions et des vents mentionnés sur les os et carapaces de tortue sont très proches de ceux qui figurent dans des ouvrages classiques des Qin antérieurs tels que le *Shanhai jing* 山海經 (Classique des monts et des mers), le *Shangshu* 尚書 (Classique des documents) au chapitre « Yaodian » 堯典 (Canon de Yao), le *Xia xiao zheng* 夏小正 (Petit calendrier des Xia) ou les *Guoyu* 國語 (Discours des Royaumes)³⁷. Yang Shuda 楊樹達 avance que les noms des quatre directions sont ceux de divinités contrôlant chacune un certain type de plantes, ainsi apparentées à une saison et à un point cardinal³⁸. Chen Mengjia 陳夢家 estime qu'en dehors des noms des quatre directions, ceux des vents des quatre directions correspondent également aux noms de divinités, celles du vent; les vents des quatre directions devaient donc être les émissaires des divinités des quatre directions³⁹. Yan Yiping 嚴一萍 suggère que les noms des vents des quatre directions sont dérivés de toponymes, et que Yang Shuda va un peu loin dans son hypothèse⁴⁰. Pour Ding Shan 丁山, le fait que les noms des dieux des quatre directions d'une mythologie donnée découlent des noms des vents des quatre directions et que les noms des huit directions et des huit vents viennent également de là est la marque

37. Hu Houxuan 胡厚宣, « Jiaguwen sifang fengming kaozheng » 甲骨文四方風名考證 (Étude des noms des quatre directions et des vents figurant sur os et carapaces gravés), *Jiaguxue shangshi luncong chuj* 甲骨學商史論叢初集 (Séries sur l'histoire des Shang et sur l'étude des os et carapaces gravés), tome 1, Chengdu, Qilu daxue, 1^{ère} édition de 1944, d'après Shijiazhuang, Hebei jiaoyu chubanshe, 2002, p. 265-276. Voir également « Shi Yindai qiunian yu sifang he sifeng de jisi » 釋殷代求年於四方和四風的祭祀 (Les quatre directions et les quatre vents dans les cérémonies de la dynastie Zhou servant à prédire les récoltes), *Fudan xuebao* 復旦學報, 1956, n° 1, p.49-86.

38. Yang Shuda 楊樹達, « Jiaguwen zhong zhi sifang fengming yu shenming » 甲骨文中之四方風名與神名 (Noms des vents des quatre directions et noms des divinités figurant sur os et carapaces gravés), *Jiweiju jiawen shuo* 積微居甲文說 (Explications des inscriptions sur carapaces de Jiweiju), Beijing, Zhongguo kexueyuan, 1954, p. 77-84.

39. Chen Mengjia 陳夢家, *Yinxu buci zongshu* 殷虛卜辭綜述 (Résumé des inscriptions sur la divination trouvées à Yinxu), Beijing, Kexue chubanshe, 1956, p. 241, 589.

40. Yan Yiping 嚴一萍, « Buci sifangfeng xinyi » 卜辭四方風新義 (Nouvelle interprétation des inscriptions sur la divination par les vents des quatre directions), *Xian Qin shi yanjiu lunji* 先秦史研究論集 (Recueil d'études menées sur l'histoire des Qin antérieurs), Taipei, Dalu zazhishe, 1967, p. 112-114.

d'un type de culte assez répandu organisé autour des directions⁴¹. Li Xueqin 李學勤 soutient que les divinités et les vents attachés aux quatre directions sont indissociables, et que les noms des vents comme des directions ont partie liée avec les quatre saisons; les vents Xi, Yin, Yi et Ao renverraient donc à différentes récoltes. Le système des vents des quatre directions, très ancien, a dû être conçu avant les Royaumes combattants et reflète la représentation de l'univers des populations de l'époque; il est essentiel à la compréhension d'un grand nombre de sujets dans les domaines de la culture et de la pensée de l'antiquité⁴². Dans son dernier ouvrage, Li réinterprète les inscriptions citées au début de cette partie en faisant appel à de nouvelles références; il montre ainsi que la cérémonie en question reprenait l'ordre des récoltes effectuées au cours d'une année. Le jour *xinhai* se trouvait au début du premier mois et correspondait au jour de l'an⁴³.

Les vents des huit directions n'ont pas toujours les mêmes noms. Il est précisé dans le *Youshi* 有始 (Texte préliminaire), au chapitre 13 des *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (Printemps et automnes de Lü) (–) :

Que sont les vents des huit directions? Celui qui vient du nord-est s'appelle *yan* (ou *rong*, c'est un vent chaud qui correspond au trigramme *gen*); celui qui vient de l'est s'appelle *tao* (ou *mingshu*, c'est un vent qui correspond au trigramme *zhen*); celui qui vient du sud-est s'appelle *xun* (ou *jing* ou *qingming*, c'est un vent qui correspond au trigramme *xun*); celui qui vient du sud s'appelle *ju* (c'est un vent qui correspond au trigramme *li* et peut aussi être appelé *kai*); celui qui vient du sud-ouest s'appelle *qi* (c'est un vent qui correspond au trigramme *kun* et s'appelle aussi *liang*); celui qui vient de l'ouest s'appelle *liao* (c'est un vent qui correspond au trigramme *dui* et s'appelle aussi *changhe*); celui qui vient du nord-ouest s'appelle *li* (c'est un

41. Ding Shan 丁山, *Zhongguo gudai zongjiao yu shenhua kao* 中國古代宗教與神話考 (Étude des religions et des mythes de l'antiquité chinoise), reproduction, Shanghai wenyi chubanshe, 1988, p. 94, 348.

42. Li Xueqin 李學勤, « Shangdai de sifeng yu sishi » 商代的四風與四時 (Les quatre vents et les quatre saisons de la dynastie Shang), *Li Xueqin ji: zhuisu, kaoju, guwenming* 李學勤集: 追溯・考據・古文明 (Recueil de Li Xueqin: dater – attester – civilisations anciennes), Ha'erbin, Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 1989, p. 104-110.

43. Li Xueqin, « Shenlun sifang fengming bu jia » 申論四方風名卜甲 (Étude du nom des vents des quatre directions apparaissant sur des carapaces), *Huaxue* 華學, n° 6, Beijing, Zijincheng chubanshe, 2003, p. 161-165.

vent qui correspond au trigramme *qian* et s'appelle aussi *buzhou*); celui qui vient du nord s'appelle *han* (c'est un vent qui correspond au trigramme *kan* et s'appelle aussi *guangmo*)⁴⁴.

何謂八風？東北曰炎風（炎風，艮氣所生，一曰融風）；東方曰滔風（震氣所生，一曰明庶風）；東南曰熏風（或作景風，巽氣所生，一曰清明風）；南方曰巨風（離氣所生，一曰凱風）；西南曰凄風（坤氣所生，一曰涼風）；西方曰飈風（兌氣所生，一曰閭闔風）；西北曰厲風（乾氣所生，一曰不周風）；北方曰寒風（坎氣所生，一曰廣莫風）。

De quatre, les directions sont passées à huit: cela implique un agrandissement de l'espace, mais aussi une éventuelle volonté de concordance avec les huit dates importantes de l'année et les huit trigrammes du *Yi Jing* 易經 (Livre des mutations). Différents systèmes de divination sont ainsi fondus en un. On peut lire dans le *Yiwei*, au chapitre sur les trigrammes (*Yiwei – Tonggua yan* 易緯·通卦驗):

Les vents correspondant aux huit dates importantes du calendrier solaire (*bajie*) sont ceux qu'on appelle les huit vents.

Aucun vent ne correspond aux troisième, sixième, neuvième et douzième mois, car le nombre des vents doit correspondre à celui des trigrammes. Pour accorder les douze mois aux huit dates importantes, on dit que le vent attaché au trigramme *qian* se prolonge sur le neuvième mois, que le vent attaché au trigramme *kun* se prolonge sur le huitième, que le vent attaché au trigramme *gen* se prolonge sur le douzième et que le vent attaché au trigramme *yi* se prolonge sur le troisième.⁴⁵

八節之風，謂之八風。

三月、六月、九月、十二月，皆不見風，惟有八以當八卦、八節。云十一月者，則乾之風漸九月，坤之風漸八月，艮之風漸十二月，巽之風漸三月。

44. Chen Qiyu 陳奇猷, *Lü shi chunqiu xin jiaoshi* 呂氏春秋新校釋 (Nouvelles annotations des Printemps et Automnes de Lü), Shanghai guji chubanshe, 2002, p. 633, 674. Les commentaires de Gao You 高誘 sont inclus dans le corps du texte.

45. Yasui Kōzan 安居香山, Nakamura Shōhachi 中村璋八, *Chongxiu weishu jicheng* 重修緯書集成 (Compilation de livres de divination), Shijiazhuang, Hebei jiaoyu chubanshe, 1994, p. 247.

Avec ces huit dates importantes du calendrier solaire apparaît un système de coordonnées plutôt complexe intégrant des notions d'espace et de temps, qui fait correspondre les huit trigrammes aux huit vents, aux huit directions et à ces huit dates importantes. Cela contribue encore davantage à fusionner des composantes de l'éthique politique et de l'art de la divination pour former *in fine* un « système conceptuel unissant l'espace, le temps et le politique » qui rappelle celui du calendrier Yueling 月令⁴⁶. On lit également dans le chapitre sur les trigrammes du *Yiwei*:

Lors du solstice d'hiver, quand souffle le vent *guangmo*, c'est le moment d'exécuter les coupables et de juger les grands criminels. Au début du printemps, quand souffle le vent *tiao*, il faut gracier les petits délinquants et libérer les prisonniers. À l'équinoxe du printemps, quand souffle le vent *mingshu*, il faut mettre en ordre les frontières et s'occuper des champs. Au début de l'été, quand souffle le vent *qingming*, il faut sortir argent et vêtements de soie et les présenter à ses pairs en les saluant. Lors du solstice d'été, quand souffle le vent *jing*, c'est le moment de nommer les généraux et de récompenser les méritants. Au début de l'automne, quand souffle le vent *liang*, il faut honorer la terre et les quatre directions. À l'équinoxe d'automne, quand souffle le vent *changhe*, il faut détacher les instruments de musique suspendus et détendre leurs cordes. Au début de l'hiver, quand souffle le vent *buzhou*, il faut redécorer les chambres des palais et consolider les villes aux frontières. Quand les huit vents soufflent au moment où ils sont attendus, les changements *yin* et *yang* sont fluides et toutes les choses croissent en harmonie. Le prince doit élaborer ses huit politiques en fonction des huit vents et des huit trigrammes correspondants⁴⁷.

冬至，廣莫風至，誅有罪，斷大刑。立春，條風至，赦小罪，出稽留。春分，明庶風至，正封疆，修田疇。立夏，清明風至，出幣帛，禮諸侯。夏至，景風至，辯大將，封有功。立秋，涼風至，報土功，祀四鄉。秋分，閭闔風至，解懸垂，琴瑟不張。立冬，不周風至，修宮室，完邊城。八風

46. L'œuvre théorique majeure étudiant le rapport entre les huit vents et les huit trigrammes est le *Wuxing dayi* 五行大義 (Le Compendium des cinq agents) par Xiao Ji 蕭吉. Cf. version annotée de Qian Hang 錢杭, Shanghai shudian chubanshe, 2001, p. 102-106. La traduction française et les annotations de Marc Kalinowski nous ont aidé à comprendre ce texte, voir Kalinowski Marc, *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le Compendium des cinq agents (Wuxing Dayi, VI^e siècle)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991, p. 351-358, 556-558.

47. Compilation de livres de divination, p. 248.

以時至，則陰陽變化道成，萬物得以育生。王當順八風，行八政，當八卦也。

Comme l'a dit Ye Shuxian 葉舒憲, la division en quatre puis huit directions ne correspond pas uniquement à un découpage spatial; elle participe également de la représentation et du modèle de l'univers et a donné lieu à toutes sortes de cérémonies symboliques et de récits mythologiques systématisés⁴⁸. Or, ce cadre théorique très lié au politique s'est révélé extrêmement poreux. On peut par exemple voir l'influence que la notion des « huit directions » a eu sur l'organisation du *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (Printemps et Automnes de Lü), dont les « Huit références » (*balan* 八覽) renvoient pour Xu Fuguan 徐復觀 « aux huit directions. Les neuf espaces mentionnés dans le premier texte des *balan* (*You shi* 有始) renvoient aux huit directions plus le centre. Les huit vents ne sont autres que les vents des huit directions. Les *balan* consacrent donc un chapitre à l'observation de chacune des huit directions⁴⁹ ».

L'historien Lü Zifang 呂子方 (1895-1964) a mis un soin méticuleux à rassembler des documents de l'antiquité chinoise portant sur le vent et sur la divination. Il en a retiré que les astronomes de l'antiquité appartenaient soit à l'école du Nord, soit à l'école du Sud. Au vu de l'origine dialectale de certains noms donnés aux années, il en est arrivé à l'idée que la division des vents en huit proviendrait du Sud ou du pays de Chu, sans pour autant pouvoir l'affirmer de manière catégorique⁵⁰. À l'époque, des instruments de mesure du vent en forme d'oiseau étaient positionnés sur les palais. S'interrogeant sur la découverte à Shaoxing 紹興 (Zhejiang) d'une maison en cuivre miniature dotée d'appareils servant à mesurer le vent, l'historien Liu Zhaorui a fouillé les ouvrages classiques pour en apprendre plus sur leur valeur; il en a conclu que l'aéromancie avait été créée par

48. Ye Shuxian 葉舒憲, *Zhongguo shenhua zhexue* 中國神話哲學 (Philosophie des mythes chinois), Beijing, Zhongguo shehuikexue chubanshe, 1992, p. 60.

49. Xu Fuguan 徐復觀, « *Lüshi chunqiu* ji qi dui Handai zhengzhi yu xueshu de yingxiang » 〈呂氏春秋〉及其對漢代政治與學術的影響 (*Printemps et Automnes de Lü* et son influence sur la politique et le savoir des Han), *Dalu zazhi* 大陸雜誌, tome 45, n° 3, 1972, p. 120.

50. Lü Zifang 呂子方, *Zhongguo kexue jishu shi lunwen ji* 中國科學技術史論文集 (Séries sur l'histoire des sciences et des techniques chinoises), Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 1984, p. 288-320, et surtout les pages 316 à 318.

des devins du pays de Yue et qu'il s'agissait donc d'un héritage de la culture de ce pays⁵¹. Il est difficile de savoir laquelle de ces deux hypothèses est la plus proche de la réalité historique ; pour autant, comme on peut le voir au chapitre sur les arts divinatoires du *Hou Hanshu* 後漢書 (Histoire des Han postérieurs) et dans d'autres ouvrages, la plupart des maîtres aéromanciens sont issus des pays de Wu ou Yue. Il est donc tout à fait envisageable que les méthodes d'aéromancie aient vu le jour entre le Wu 吳, le Yue 越, le Jing 荆 et le Chu 楚, et qu'il s'agisse donc d'un art originaire du Sud de la Chine.

Les huit vents ne servent pas uniquement à juger de la qualité propice ou néfaste des choses, ils influencent également l'agencement d'une ville. Dans le *Wu Yue chunqiu* 吳越春秋 (Printemps et Automnes de Wu et Yue), il est rapporté au chapitre sur le roi Helü du royaume de Wu (*Helü neizhuan* - 闔閭內傳) (-·) :

Ixu fit donc étudier les données géographiques et hydrologiques et fit construire une ville immense à la mesure du ciel et de la terre. Elle faisait quarante-sept *li* de circonférence et était percée de huit portes « terre » qui symbolisaient les huit vents et de huit portes « eau » représentant les huit entrées de la terre. Il fit également construire une ville intérieure large de dix *li* et percée de trois portes « montagne ». Aucune porte ne fut installée face à l'est afin d'entraver la sagesse des habitants de Yue. Une porte *chang* fut construite, la porte du ciel, pour que puisse circuler le vent *changhe*. Une porte *she* fut également construite, la porte de la terre. Helü souhaitait soumettre à son autorité le royaume de Chu, son voisin du nord-ouest ; la porte *chang* fut donc positionnée de manière à ce que le vent du ciel la traverse et fut bientôt renommée porte de la Destruction de Chu. Le roi espérait également pouvoir soumettre le pays de Yue, situé au sud-est, aussi la porte *she* fut-elle conçue pour écraser ce pays ennemi. Le pays de Wu étant lui-même situé au sud-est de l'empire, son animal correspondant était le dragon, aussi deux dragons enlacés furent-ils sculptés sur les auvents du bâtiment dominant la porte sud de la ville intérieure, censés représenter les cornes d'un dragon. Le pays

51. Liu Zhaorui 劉昭瑞, « Houfengniao yu xiangfengniao – lun Shaoxing 306 hao mu tongwu shang niao de gongneng » 候風鳥與相風鳥——論紹興306號墓銅屋上鳥的功能 (Instruments de mesure du vent en forme d'oiseau – fonctions de l'oiseau perché sur le toit de la maison en cuivre miniature trouvée dans la tombe 306 de Shaoxing), *Huaxue* 華學, n° 5, Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 2001, p. 65-72.

de Yue étant plus au sud qu'à l'est, son animal correspondant était le serpent, aussi un serpent en bois fut-il disposé au-dessus de la porte sud de la ville extérieure. La sculpture faisait face au nord et la tête du serpent regardait vers la ville, indiquant par-là que le pays de Yue était soumis au pays de Wu⁵².

子胥乃使相土嘗水，象天法地，造築大城。周迴四十七里，陸門八，以象天八風。水門八，以法地八聰。築小城，周十里，陵門三。不開東面者，欲以絕越明也。立閭門者，以象天門，通閭闔風也。立蛇門者，以象地戶也。闔閭欲西破楚，楚在西北，故立閭門以通天氣，因復名之破楚門。欲東並大越，越在東南，故立蛇門，以制敵國。吳在辰，其位龍也，故小城南門上反羽爲兩鯢鯢，以象龍角。越在巳地，其位蛇也，故南大門上有木蛇，北向首內，示越屬於吳也。

Alors que le *Wu Yue chunqiu* 吳越春秋 (Printemps et Automnes de Wu et Yue) a été constitué assez tardivement, les textes qu'il contient datent plutôt des débuts de la période des Royaumes combattants⁵³. La doctrine des huit vents était alors appliquée à un domaine assez vaste.

La théorie qui s'est nourrie de cette doctrine est sans conteste la théorie musicale. Il est dit dans le *Zuozhuan* 左傳: « La danse sert à maîtriser les huit sons et à diffuser les huit vents. » 夫舞所以節八音而行八風. Une note de Du explicite: « Les huit sons sont ceux des cloches en métal, ceux des *qing* en pierre, ceux des cithares aux cordes en soie, ceux des flûtes en bambou, ceux des orgues à bouche en calebasse, ceux des flûtes *xun* en terre, ceux des tambours en peau et ceux des *zhuyu* en bois. Les huit vents sont les vents qui soufflent depuis les huit directions. L'on recourt aux huit instruments, chacun producteur d'un son différent, pour diffuser les vents venant des huit directions et l'on se sert de ses pieds et de ses mains pour danser de manière à coordonner les rythmes et à exprimer ses émotions. » 八音，金、石、絲、竹、匏、土、革、木也。八風，八

52. Zhou Shengchun 周生春, *Wu Yue Chunqiu jijiao huikao* 吳越春秋輯校彙考 (Étude des Printemps et Automnes de Wu et Yue), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997, p. 39-40.

53. Li Xueqin, « Shifen yu Wu Yue Chunqiu » 時分與《吳越春秋》 (Le temps dans les Printemps et Automnes de Wu et Yue), *Jianbo Yiji yu xueshushi* 簡帛佚籍與學術史 (Ouvrages perdus sur bambou et soie et histoire académique), Nanchang, Jiangxi jiaoyu chubanshe, 2001, p. 160-166.

方之風也。以八音之器，播八方之風，手之舞之足之蹈之，節其制而叙其情⁵⁴. On peut lire dans le *Chazhuan* 察傳, le 22^e rouleau du *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (Printemps et Automnes de Lü): « Confucius a dit: Jadis, Shun espéra éduquer tous les peuples de l'Empire grâce à la musique. Il demanda donc à Zhong Li de choisir quelqu'un du peuple et de le lui présenter; ce dernier choisit un certain Kui. Kui fut donc chargé des affaires en lien avec la musique. Il fixa six tempéraments musicaux et cinq notes et fit circuler harmonieusement les huit vents, s'attachant ainsi l'obéissance des populations de l'Empire. » 孔子曰: 昔者舜欲以樂傳教於天下, 乃令重黎舉夔於草莽之中而進之, 舜以爲樂正。夔於是正六律, 和五聲, 以通八風, 而天下大服⁵⁵. Voici ce qu'en dit le 20^e rouleau du *Huainanzi*, intitulé « Le grand recueil d'instructions » (*Huainanzi – Taizu xun* 淮南子 泰族訓): « Kui inventa la musique en fixant les six tempéraments musicaux et les cinq notes, qu'il fallait coordonner pour se concilier les huit vents. Par la suite, les comportements se dérégèrent, les gens s'absorbèrent dans la musique hétérodoxe et s'éloignèrent de la politique, ce qui précipita leur destruction. 夔之初作樂也, 皆合六律而調五音, 以通八風。及其衰也, 以沈湎淫樂, 不顧政治, 至於滅亡⁵⁶. Il est aisé de voir que les rites et la musique revêtent une importance égale au sein de la tradition politique chinoise. En revanche, le lien étroit qu'entretiennent tempéraments musicaux et divination est moins étudié. Le 25^e rouleau, sur les tuyaux sonores (*Lüshu*- 律書), du *Shiji* 史記 (*Mémoires historiques*) explicite dans le détail les correspondances entre vents des huit directions et tempéraments. Il commence ainsi:

Quand le vent *buzhou* vient du nord-ouest, il supprime les élans de vie. Un mur construit à l'est du vent *buzhou* sert à venir en aide à ces nouveaux souffles et à les diriger vers l'est jusqu'à la loge lunaire Yingshi. Cette loge est liée à la production de l'énergie *yang* et la fait circuler vers l'est jusqu'à l'astérisme Wei. Wei veut dire « destruction »: l'énergie *yang* disparaît quand elle y arrive, d'où ce nom. Le dixième mois correspond à la fondamentale *yingzhong*. Comme

54. *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (Notes sur les Treize Classiques), p. 1728.

55. Chen Qiyou, Nouvelles annotations des Printemps et Automnes de Lü, p. 1536.

56. He Ning 何寧, *Huainanzi jishi* 淮南子集釋 (Notes sur le Huainanzi), Beijing, Zhonghua shuju, 1998, p. 1390.

l'énergie *yang* répond à cette note, rien ne se passe pendant ce mois. Elle correspond à la branche terrestre *hai*, celle qui bloque, qui entrave. En d'autres termes, l'énergie *yang* est alors bloquée sous terre et ne circule pas librement⁵⁷.

不周風居西北，主殺生。東壁居不周風東，主辟生氣而東之。至於營室。營室者，主營胎陽氣而產之。東至於危。危，坼也。言陽氣之(危)坼，故曰危。十月也，律中應鍾。應鍾者，陽氣之應，不用事也。其於十二子爲亥。亥者，該也。言陽氣藏於下，故該也。

Le 22^e rouleau du *Jinshu* 晉書 (Livre des Jin), portant sur la musique (*Yuezhi* 樂志), désigne on ne peut plus clairement les huit trigrammes correspondants aux huit sons :

Les huit sons se rapportent aux vents soufflant des huit directions. Au trigramme *qian* correspond le *qing* en pierre et le vent *buzhou*; au trigramme *kan* le tambour en peau et le vent *guangmo*; au trigramme *gen* l'orgue à bouche en calebasse et le vent *rong*; au trigramme *zhen* la flûte en bambou et le vent *mingshu*; au trigramme *xun* le *zhuyu* en bois et le vent *qingming*; au trigramme *li* les cithares aux cordes de soie et le vent *jing*; au trigramme *kun* la flûte *xun* en terre et le vent *liang*; au trigramme *dui* la cloche métallique et le vent *changhe*⁵⁸.

八音，八方之風也。乾之音石，其風不周；坎之音革，其風廣莫；艮之音匏，其風融；震之音竹，其風明庶；巽之音木，其風清明；離之音絲，其風景；坤之音土，其風涼；兌之音金，其風闔闔。

La découverte de très nombreux ouvrages sur bambou et soie nous a permis de mieux comprendre ce sujet. Grâce à l'étude menée par He Shuangquan 何雙全 sur six reproductions sur bambou datant des Qin du *Lü shu* 律書 (Livre sur les tuyaux sonores) trouvées à Fangmatan 放馬灘 (municipalité de Tianshui 天水), nous savons que les noms des tonalités, l'ordre des accords, la terminologie, etc., ont été déterminés par des devins des Qin antérieurs en fonction de modes et d'objectifs divinatoires. Ces six documents abordent notamment les questions des troncs célestes, des branches terrestres, des cinq éléments, des périodes de deux heures, des arts

57. 史記 *Shiji* (Mémoires historiques), p. 1252.

58. *Jinshu* 晉書 (Livre des Jin), Beijing, Zhonghua shuju, 1974, p. 677-678.

divinatoires, du nom des échelles, du nom des gammes, de l'ordre des tonalités en fonction des cinq éléments, du calcul de la hauteur musicale, des prédictions, etc. Le *Lü shu* 律書 (Livre sur les tuyaux sonores) organise en schémas les différents éléments propres aux arts divinatoires mentionnés ci-dessus et explicite la position des huit directions. Les résultats des prédictions sont pour la plupart consignés dans un texte trouvé en même temps et au même endroit, intitulé *Zhangua* 占卦 (Divination par les trigrammes). Il y est énoncé que la comparaison entre musique et arts divinatoires a été facilitée par la dimension mathématique de la musique (calcul de la hauteur musicale, ordre des accords, etc.), et que l'ouvrage a été copié sur le modèle des livres de divination utilisés par les oracles d'alors⁵⁹. Dai Nianzu 戴念祖 va plus loin en avançant que certains passages tirés de livres postérieurs à ces ouvrages sur bambou (*Printemps et Automnes de Lü*, *Huainanzi*, *Mémoires historiques*) mentionnent également le recours à la musique comme art divinatoire. D'après le « *Yiwen zhi* » 藝文志 (Traité des arts et des lettres) du *Hanshu* 漢書 (Histoire des Han), l'école des Cinq Éléments s'appuie sur des traités de « *Wuyin qigai yongbing* » 五音奇肱用兵 (Divination de la stratégie militaire par les cinq notes), de « *Wuyin qigai xingde* » 五音奇肱刑德 (Divination de la stratégie militaire par les cinq notes et les cinq éléments), de « *Wuyin dingming* » 五音定名 (Nom des cinq notes), de « *Zhonglü zaiyi* » 鍾律災異 (Divination par les gammes de la nature propice des phénomènes naturels), de « *Zhonglü xiaoxi* » 鍾律消息 (Divination par les gammes de la nature propice des informations transmises par le ciel et la terre) et de « *Huangzhong* » 黃鍾 (Premier des six tubes musicaux *yang*), des ouvrages qui rentrent tous dans cette catégorie⁶⁰. La conclusion de Kenneth J. DeWoskin sur le sujet est que, si la nature de la méthode aéromancienne n'est pas claire à ce jour, des données montrent cependant que les pratiques musicales basées sur les cinq notes sont liées à des pratiques divinatoires,

59. He Shuangquan 何雙全, « *Tianshui Fangmatan Qinjian zongshu* » 天水放馬灘秦簡綜述 (Résumé des ouvrages sur bambou datant des Qin découverts à Fangmatan (Tianshui)), *Wenwu* 文物, 1989, n° 2, p. 23-31.

60. Dai Nianzu 戴念祖, « *Shi xi Lüshu zhong de yuelü yu zhanbu* » 試析秦簡〈律書〉中的樂律與占卜 (Essai d'analyse des tonalités et des pratiques divinatoires du "Livre des tuyaux sonores"), *Wenwu* 文物, 2002, n° 1, p. 81.

particulièrement par la capacité de distinguer des tonalités que la plupart des gens ne perçoivent pas⁶¹.

Divination et médecine : les domaines d'application de l'aéromancie

Nous pouvons désormais mieux déterminer la nature de Ch3316 : il doit s'agir d'un extrait d'un ouvrage sur l'aéromancie datant des Han. Cet art devint en effet extrêmement populaire sous les Han orientaux ; le chapitre sur les arts divinatoires (*Fangshu zhuan*- 方術傳) du *Hou Hanshu* 後漢書 (Histoire des Han postérieurs) atteste son niveau de raffinement en expliquant que les devins les plus connus, comme Ren Wengong 任文公, Xie Yiwu 謝夷吾, Yang You 楊由, Li Nan 李南, la fille de Li Nan 李南女, Li He 李郃, Duan Yi 段翳 ou encore Fan Ying 樊英, doivent leur excellence à leur maîtrise de cet art⁶². La définition que le *Houhan shu* 後漢書 (Histoire des Han postérieurs) donne de l'aéromancie est extrêmement concise ; une phrase suffit : « l'aéromancie est une méthode qui consiste à observer les vents des quatre directions et des quatre coins pour prédire la nature faste et néfaste des choses. » 風角謂候四方四隅之風，以占吉凶也⁶³. Les « vents des quatre directions et des quatre coins » désignent les vents des huit directions.

Pour en revenir à la question du titre de Ch3316, les chapitres « Livres » du *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui) mentionnent un *Fengjiao zhanhou* 風角占候 (Livre de divination par l'aéromancie) qui serait davantage un ouvrage de divination par les cinq éléments qu'un ouvrage de stratégie militaire ou d'astronomie. Notre document s'attachant surtout à prédire récoltes et maladies, il ne saurait s'agir du même ouvrage ; on pourrait cependant leur donner un titre similaire puisqu'ils se ressemblent.

61. Kenneth J. DeWoskin, *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, New York, Columbia University Press, 1983, p.27.

62. *Hou Hanshu* 後漢書 (Histoire des Han postérieurs), chapitre 82, « Fangshu zhuan » 方術傳 (Sciences occultes), Beijing, Zhonghua shuju, 1965, p. 2703-2725.

63. Idem, chapitre 80, « Lang Yi zhuan » 郎顗傳 (Biographie de Lang Yi), p. 1053.

Sur le diagramme d'interprétation des vents des huit directions, on peut lire la phrase : « Désirs faibles, les maladies refluent », qui renvoie à la divination des maladies. Les maladies sont un des objets premiers de l'aéromancie, comme nous le montrent de nombreux exemples tirés du rouleau sur les gouverneurs du ciel du 史記 *Shiji* (*Mémoires historiques*). Le devin pouvait sans doute exercer son talent dans ce domaine parce que la médecine chinoise considère que le vent est à l'origine de maladies : affirmation présente dans ce livre théorique fondateur de la médecine traditionnelle chinoise qu'est le *Neijing* 內經 (Classique interne) ; le médecin doit donc également être un météorologue capable d'observer les vents de toutes les saisons, les fameux huit vents⁶⁴. Dans le chapitre 77 sur les « Taisu-Jiugong bafeng » 太素·九宮八風 (Neuf palais et les huit vents du Taisu) du second volume *Linshu jing* 靈樞經 (Le Pivot Divin) du *Neijing* 內經 (Classique interne), sont consignés dans le détail la provenance et le nom des vents ainsi que les parties affectées ; figure également un schéma explicatif. Voici une partie du texte :

Au solstice d'hiver, l'Un suprême (*taiyi*) commence son parcours par le palais Yezhe où il reste 46 jours, au lendemain de quoi il passe dans le palais Tianliu où il reste 46 jours, au lendemain de quoi il passe dans le palais Cangmen où il reste 46 jours, au lendemain de quoi il passe dans le palais Yinluo où il reste 46 jours, au lendemain de quoi il passe dans le palais Shangtian où il reste 46 jours, au lendemain de quoi il passe dans le palais Xuanwei où il reste 46 jours, au lendemain de quoi il passe dans le palais Cangguo où il reste 46 jours, au lendemain de quoi il passe dans le palais Xinluo où il reste 46 jours, au lendemain de quoi il revient au palais Yezhe. Au solstice d'hiver, la course de l'Un suprême commence dans le palais Yezhe. Chaque jour, il se déplace en son sein, jusqu'au neuvième jour où il regagne sa position de départ. Ce mouvement est continu jusqu'au neuvième jour, date à laquelle il revient à son point de départ. Quand l'Un suprême passe d'une région du ciel à une autre, des changements climatiques interviennent sur

64. Kanō Yoshimitsu 加納喜光, « Yishu zhong suojian de 1qilun : zhongguo chuantong yixue zhong de jibinguan » 醫書中所見的氣論——中國傳統醫學中的疾病觀 (Le *qi* dans les ouvrages de médecine – les maladies dans la médecine traditionnelle chinoise), Onozawa Seichi 小野澤精一, Fukunaga Mitsuji 福永光司, Yamanoi Yū 山井涌 (dir.), *Qi de sixiang : zhongguo ziranguan he ren de guannian de fazhan* 氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展 (La pensée du *qi* – représentation chinoise de la nature et développement de la notion d'humain), Li Qing 李慶 (trad.), Shanghai renmin chubanshe, 1990, p. 278-280.

terre. S'il pleut et vente lors d'un jour de transition, l'année sera bonne, le peuple heureux et peu de maladies circuleront. S'il pleut et vente avant que l'Un suprême n'ait migré, cela présage de fortes pluies; s'il pleut et vente après, cela présage des sécheresses. Si ces changements interviennent au solstice d'hiver, les augures concerneront le prince; s'ils interviennent à l'équinoxe du printemps, ils concerneront les ministres; s'ils interviennent quand l'Un suprême est dans le palais du milieu, ils concerneront les fonctionnaires; s'ils interviennent à l'équinoxe d'automne, ils concerneront les généraux; s'ils interviennent au solstice d'été, ils concerneront le peuple. On entend par « changements » un vent fort capable de courber les plantes et de soulever les cailloux. Si cela arrive au solstice d'hiver, à l'équinoxe de printemps, quand l'Un suprême est dans le palais du milieu, à l'équinoxe d'automne ou au solstice d'été, les signes apparaissant autour de l'Un suprême pourront servir de présages. La provenance du vent pourra également être interprétée. Le vent qui souffle depuis la position de l'Un suprême est appelé « vrai vent », il aide les choses à croître; celui qui souffle à l'opposé de cette même position est appelé « faux vent »: il est nuisible, mauvais, néfaste. C'est parce qu'ils sont vigilants et repoussent les faux vents quand ils arrivent que les sages ne connaissent pas de malheurs et qu'aucun évènement nuisible ne les atteint. Quand l'Un suprême entre dans le palais du milieu, il est possible de se servir de l'aéromancie pour juger de la qualité faste ou néfaste des choses.

Le vent qui vient du sud s'appelle *daruo*: il est nuisible, s'accumule en interne au niveau du cœur, en externe au niveau des veines et donne de la fièvre. Le vent qui vient du sud-ouest s'appelle *mou*: il est nuisible, s'accumule en interne au niveau de la rate, en externe au niveau des muscles et fait se sentir faible. Le vent qui vient de l'ouest s'appelle *gang*: il est nuisible, s'accumule en interne autour des poumons, en externe au niveau de la peau et donne chaud et assèche. Le vent qui vient du nord-ouest s'appelle *zhe*: il est nuisible, s'accumule en interne autour des intestins, en externe au niveau du méridien main-taiyang; il assèche les vaisseaux, forçant l'énergie au-dehors, favorise les caillots de sang et est à l'origine de morts subites. Le vent qui vient du nord s'appelle *dagang*: il est nuisible, s'accumule en interne dans les reins, en externe au niveau des tendons de la colonne vertébrale, des épaules et du dos, et fait prendre froid. Le vent qui vient du nord-est s'appelle *xiong*: il est nuisible, s'accumule en interne autour du gros intestin, en externe au niveau de la zone entre les aisselles et les côtes et autour des articulations des quatre membres. Le vent qui vient de l'est s'appelle *yingwu*: il est nuisible, s'accumule en interne autour du foie, en externe au niveau des ligaments et accroît l'humidité interne. Le vent du sud-est s'appelle *ruo*:

il est nuisible, s'accumule en interne autour de l'estomac, en externe au niveau des muscles, il fait se sentir lourd. Ces huit vents soufflent tous à l'opposé de la position de l'Un suprême et peuvent donc tous occasionner des maladies⁶⁵.

太一常以冬至之日，居汁蟄之宮卅六日。明日居天溜卅六日。明日居倉門卅六日。明日居陰洛卅五日。明日居上天卅六日。明日居玄委卅六日。明日居倉果卅六日。明日居新洛卅五日。明日復居汁蟄之宮。從其宮數在所，日從一處，至九日復返於一，常如是無已，終而復始。太一徙日，天必應之以風雨，以其日風雨，則吉歲矣，民安少病矣。先之則多雨，後之則多旱。太一在冬至之日有變，占在君；太一在春分之日有變，占在相；太一在中宮日有變，占在吏；太一在秋分之日有變，占在將；太一在夏至之日有變，占在百姓。所謂有變者，太一居五宮之日，病風折樹木，揚沙石，各以其所主占貴賤。因視風所從來而占之。從其所居之鄉來爲實風，主生長，養萬物；風從其衝後來爲虛風，傷人者也，主殺，主害者。謹候虛風而避之，故聖人避邪弗能害，此之謂也。是故太一入徙，立於中宮，乃朝八風，以占吉凶也。

風從南方來，名曰大弱風，其傷人也，內舍於心，外在於脈，氣主熱。風從西南方來，名曰謀風，其傷人也，內舍於脾，外在於肌，其氣主爲弱。風從西方來，名曰剛風，其傷人也，內舍於肺，外在於皮膚，其氣主爲身燥。風從西北方來，名曰折風，其傷人也，內舍於小腸，外在於太陽脈，脈絕則溢，脈閉則結不通，善暴死。風從北方來，名曰大剛風，其傷人也，內舍於腎，外在於骨與肩背之筋，其氣主爲寒也。風從東北方來，名曰凶風，其傷人也，內舍於大腸，外在於兩脅腋骨下及支節。風從東方來，名曰嬰兀風，其傷人也，內舍於肝，外在於筋紉，其氣主爲身濕。風從東南方來，名曰弱風，其傷人也，內舍於胃，外在於肌肉，其氣主體重。凡此八風，皆從其虛之鄉來，乃能病人。

Zhang Canjia 張燦琿 résume ainsi cette doctrine: « Avec pour modèle les huit trigrammes du roi Wen, pour grille temporelle les huit dates importantes du calendrier solaire, pour nom les huit vents et les neuf palais, pour signe la course de l'Un suprême, on peut prédire le vent, les maladies, les désastres, les choses fastes et

65. Annotations de Yang Shangshan 楊上善, révision de Qian Chaochen 錢超塵 et Li Yun 李雲, *Riben Renhesi yuanchao gujuanzi ben Huangdi Neijing Taisu xin jiaozheng* 日本仁和寺原鈔古卷子本黃帝內經太素新校正 (Révision du manuscrit original du Classique interne conservé au temple japonais Ninnaji), Beijing, Xueyuan chubanshe, 2006, p. 621-622.

néfastes. Ce type d'art divinatoire est sous-tendu par un système de pensée similaire à celui qui régit le chapitre sur les trigrammes du *Yiwei*⁶⁶. » Le contenu du passage du *Taisu* cité ci-dessus rappelle celui des textes intitulés *Jiugong bafeng* 九宮八風 (Neuf palais et huit vents) et *Suilu lun* 歲露論 (Traité sur la rosée annuelle) du *Lingshu* 靈樞 (Pivot merveilleux), même si les diagrammes de chacun sont sensiblement différents. Au terme de recherches minutieuses, Yamada Keiji 山田慶兒 a pris le parti pour le moins original de démontrer que les notions des neuf palais et des huit vents appartiennent à l'école Shao-shi 少師派, un courant de médecine chinoise traditionnelle. Selon lui, si les médecins de l'époque ont retenu la théorie des neuf palais parmi les nombreux courants existant au sein des arts divinatoires, c'est parce qu'elle distingue les vrais vents des faux. Or, la vérité est une notion dont ni la physiologie, ni la pathologie chinoises ne peuvent se passer; c'est ce qui a nourri le rapport entre aéromancie et médecine. Par la suite, quand la médecine rejette la divination et ses techniques, reléguées au même rang que les invocations magiques prononcées pour devenir immortel, cette dernière se développe à l'écart de la médecine. Pour qu'il y ait éloignement, il faut qu'il y ait eu proximité: cela prouve donc qu'à l'origine existait bien une médecine fondée sur l'aéromancie⁶⁷. Pour Shirasugi Etsuo 白杉悦雄, les diagrammes présents dans le *Taisu* reflètent le mélange des différents systèmes de divination des temps anciens, comme la divination par les neuf palais, par les huit vents ou par le *Rishu* 日書 (Livre des jours), qui ont dû apparaître au plus tôt sous les Qin, au plus tard sous les Han antérieurs⁶⁸. Certains chercheurs estiment que ces diagrammes ne figuraient pas dans le

66. Zhang Canjia 張燦理, *Huangdi Neijing wenxian yanjiu* 黃帝內經文獻研究 (Étude des textes du Classique interne de l'empereur jaune), Shanghai Traditional Chinese Medicine University Press, 2005, p. 146-148.

67. Yamada Keiji 山田慶兒, « Kyūkyū hachifū setsu to shōshi-ha no tachiba » 九宮八風説と少師派の立場 (Les neuf palais et les huit vents et le point de vue de l'école Shao-shi), *Tōhōgaku* 東方學報, n° 52, 1980, p. 199-242.

68. Shirasugi Etsuo 白杉悦雄, « Kyūkyū hachifū zu to seiritsu to kawa-zu raku-sho denshō -- Kan dai gakujutsu sekai no naka no igaku » 九宮八風圖の成立と河圖洛書傳承——漢代學術世界の中の醫學 (Diagramme des neuf palais et des huit vents et transmission du Carré de Luo – la médecine dans l'univers académique des Han), *Nippon Chūgoku gakkai hō* 日本中國學會報, n° 46, 1994, p. 16-30.

livre original⁶⁹, et Zhang Canjia avance qu'ils ont été réalisés a posteriori d'après les indications du texte et sont l'œuvre de plusieurs personnes. Li Xueqin estime quant à lui que le *Jiugong bafeng* 九宮八風 (Neuf palais et huit vents) se fonde sur la circulation de l'Un suprême au sein des neuf palais et sur l'aéromancie. La découverte d'une table de divination représentant les neuf palais atteste l'existence de cette divination par l'Un suprême et les neuf palais dès les débuts des Han, et sa diffusion pendant toute la dynastie. Pour lui, les diagrammes en question n'ont pas été rajoutés a posteriori⁷⁰. Meng Qingyun 孟慶雲 s'intéresse aux liens entre ce texte et la divination par l'Un suprême et trouve qu'il ressemble beaucoup à la copie en grand format du rouleau « Qianzaodu » 乾鑿度 du *Yiwei*⁷¹. Comme nous l'avons évoqué plus tôt avec Li Xueqin, le lien entre les huit trigrammes et les neuf palais s'est noué de longue date; la deuxième partie du « Qianzaodu », dans laquelle l'influence de la lecture du *Yijing* par Jing Fang 京房 se fait clairement sentir, est elle plus tardive.

Sous les dynasties suivantes, l'aéromancie ne disparaît pas entièrement des livres de médecine. *Xiao pin fang* 小品方 (Prescriptions rapides), un ouvrage composé sous les Jin, en prolonge la théorie⁷²; l'auteur de *Zhubin yuanhou lun* 諸病源候論, Origine et symptômes

69. Wang Xu 王旭, Xu Zhaoyu 徐昭玉, « *Lingshu – Jiugong bafeng pian* de jiugong tu fei qi suo guyou » 〈靈樞·九宮八風篇〉的九宮圖非其所固有 (Ajout a posteriori du diagramme des neuf palais dans le texte sur les neuf palais et les huit vents du *Pivot merveilleux*), *Zhonghua yishi zazhi* 中華醫史雜誌 22, n° 2, 1992, p. 95-96.

70. Li Xueqin 李學勤, « *Jiugong bafeng ji jiugong shipan* » 〈九宮八風〉及九宮式盤 (Les neuf palais, les huit vents et la table de divination des neuf palais), *Guwenxian cong lun* 古文獻叢論, Shanghai, Yuandong chubanshe, 1996, p. 235-243.

71. Meng Qingyun 孟慶雲, « *Lingshu – Jiugong bafeng yu taiji shu* » 〈靈樞·九宮八風〉與太一數〉 (« Divination par les neuf palais, les huit vents et l'Un Suprême dans le *Pivot merveilleux* »), Huang Wenzhu 黃文鑄 (dir.), *Zhongyi yao wenxian luntan* 中醫藥文獻論壇 (Forum de discussion sur les documents de la médecine chinoise), Beijing, Zhongyi guji chubanshe, 1998, p. 73-75.

72. Le texte sur les neuf palais et les huit vents de *Prescriptions rapides* ayant été perdu, le texte actuel provient du livre 3 de *Prescriptions centrales*. Voir l'œuvre originale de Chen Yan 陳延撰, compilée et révisée par Gao Wenzhu 高文柱 dans *Xiao pin fang jijiao* 小品方輯校 (Notes sur *Prescriptions rapides*), Tianjin Kexue jishu chubanshe, 1983, p. 93-97; Yasunori Tanba 丹波康賴 (dir.), *Yixinfang* 醫心方 (Prescriptions centrales), Beijing, Renmin weisheng shenchubanshe, 1955, p. 81-84.

des maladies), qui écrit sous les Sui, voit dans les « faux vents des huit directions » la cause des maladies⁷³. Mais aucun document ne fait état d'un traité d'aéromancie utilisé spécifiquement pour soigner les maladies. Au chapitre 14 de son *Beiji qianjin yaofang* 備急千金要方, Prescriptions valant leur pesant d'or pour maladies urgentes), qui traite des intestins, Sun Simiao 孫思邈 écrit : « généralement, les symptômes et les causes des maladies mentales sont très variés. [...] Un patient atteint de démence doit donc être traité à la fois par l'acupuncture et les herbes. Pour les personnes pratiquant l'aéromancie, ces malades sont hantés par des vents mauvais. » 論曰：凡諸百邪之病，源起多途⁷⁴. Le lien établi avec l'aéromancie nous confirme que des traités sur le sujet ont bel et bien existé. Après avoir passé en revue de nombreux écrits exhumés, nous avons découvert le fragment suivant dans les documents mis au jour par la mission Ōtani 大谷：

- | | |
|------------------|--|
| 1. 大 | grand |
| 2. 风，脾，风占其候 | vent, la rate, l'aéromancie interprète |
| 3. 乳头，次灸脾俞，次灸两手， | tétons, puis de la moxibustion sur la rate, sur les deux mains |
| 4. 日以绳从耳上量中口（屈）， | mesurer avec une cordelette la distance entre le haut des oreilles |
| 5. 节，从其宛处 | articulations, du point <i>wan</i> au |
| 6. 此名风府。 | s'appelle <i>fengfu</i> . |

Ce texte, trouvé dans la vallée de Tuyuk 吐峪溝, a été reproduit dans le *Livre d'images de l'archéologie des régions occidentales* et

73. Ding Guangdi 丁光迪 (dir.), *Zhubing yuanhou lun jiaozhu* 諸病源候論校注 (Notes sur *Origine et symptômes des maladies*), Beijing, Renmin weisheng shenchubanhse, 1992, p. 30.

74. *Beiji qianjin yaofang jiaoshi* 備急千金要方校釋 (Prescriptions valant leur pesant d'or pour maladies urgentes), Annotations de Li Jingrong 李景榮, etc., Beijing, Renmin weisheng shenchubanhse, 1997, p. 507.

intitulé à cette occasion « Fragments d'un *Traité d'acupuncture* copié sous les Tang » 唐鈔〈針經〉斷片⁷⁵. Il a intégré le recueil des découvertes de la mission Ōtani, où il a été reproduit, au numéro 8096⁷⁶. Dans un fragment du document S.6262 du fonds anglais de Dunhuang, intitulé « Jiufa tu » (Diagramme de moxibustion), figure les deux lignes suivantes : « Pour le point *baihui*, prendre une corde, mesurer la distance séparant le haut des deux oreilles, plier la corde en deux par le milieu et mesurer à nouveau la distance avec. Le point *fengfu* se situe au milieu de la nuque, là où il y a un creux. » se situe au milieu de la nuque⁷⁷. Les trois dernières lignes en petits caractères du document exhumé par la mission Ōtani indiquent également l'emplacement des points *baihui* et *fengfu*; ce texte et « Diagramme de moxibustion » sont donc de même nature. On voit aussi le mot « aéromancie » apparaître à la deuxième ligne, ce qui laisse à penser que la moxibustion recourait à cet art. D'après le *Classique interne*, le vent correspondant à la rate mentionné à la deuxième ligne s'appelle le vent *mou* 謀風. Il est regrettable que ce texte soit fragmentaire et ne nous permette pas d'en savoir plus sur les méthodes de divination à proprement parler.

Nous avons ensuite découvert que Ch3316 ne mentionnait pas les douze vents décrits dans le *Zhou Li* 周禮 (Rites des Zhou), dont les notes nous indiquent qu'ils correspondaient à « chacune des douze régions célestes ». Comme certaines périodes solaires, dont celles des grands froids, des petits froids, de l'éveil des insectes, de la maturation, de la montée des épis ou encore des grandes chaleurs ne sont associées à aucun vent, on parle plus volontiers des huit vents. Le texte ne fait nulle mention de l'association vents-trigrammes, mais entretient des liens très étroits avec les traditions de la période des Royaumes combattants et d'avant les Han. Il a pu être composé assez

75. Kagawa Mokushiki 香川默識 (dir.), *Saiiki kōko zufu* 西域考古圖譜 (Manuel illustré des explorations des régions occidentales), livre 2, Tōkyō, Kokkasha, 1915, Keiseki (4) – (2).

76. Oda Yoshihisa 小田義久 (dir.), *Ōtani bunsho shūsei* 大谷文書集成 (Découvertes de la mission Ōtani), livre 3, Kyōto, Hōzōkan, 2003, planche 47, texte reproduit p. 236. Pour le texte, cf. corrections apportées par Oda.

77. Ma Jixing 馬繼興 (dir.), *Dunhuang guyiji kaoshi* 敦煌古醫籍考釋 (Étude et explication des anciens ouvrages de médecine trouvés à Dunhuang), Nanchang, Jiangxi kexue jishu chubanshe, 1988, p. 439.

tardivement, même si les méthodes de divination qu'il consigne émanent de traditions très anciennes. Si on le compare à des ouvrages plus tardifs, bien moins exhaustifs dans leurs dénominations et leur description des techniques utilisées, il confirme la règle qui veut qu'avec le temps, l'art de la divination soit devenu de plus en plus hétéroclite.

Notons également que, si les prédictions concernent les récoltes, les maladies ainsi que les cambriolages, l'une d'elle mentionne un arbre, le jambosier, qui ne pousse que dans l'Ouest de la Chine, et qu'elles concernent des individus plutôt que le pays; c'est donc que des devins locaux ont soit écrit, soit corrigé ce texte de manière à ce qu'il corresponde davantage aux attentes des populations locales. Le numéro originel de Ch3316, TIIT4006, indique qu'il a été trouvé dans la vallée de Tuyuk; il peut donc servir de preuve supplémentaire pour attester que cet art avait cours dans la région de Turfan.

L'année de sa composition demeure par contre inconnue. Aucun indice clair ne nous permettant de formuler une quelconque hypothèse, nous préférons nous en tenir là⁷⁸.

Le sixième point qui fait question est de savoir si ce fragment appartenait à un livre indépendant portant sur l'aéromancie. Nous ne pensons pas que cela soit le cas. Nombreux sont les exemples qui nous montrent que la plupart des documents trouvés à Dunhuang sont des extraits de compilations. Une dizaine de traités de divination appartenant au *Taishi zazhan li* 太史雜占曆 (Ouvrages sur la divination du taishi) ont, par exemple, été trouvés à Dunhuang: passages et caractères présentent parfois des variations, mais tous sont issus d'une même matrice à partir de laquelle chacun s'est développé selon ses besoins. Certains d'entre eux traitent de divination par les tremblements de terre ou par les éclipses; or, nous avons trouvé dans des fragments de documents du fonds allemand de

78. Le 4 mars 2006, nous avons fait de la première version de ce texte une conférence spéciale au Centre de recherche en humanités de l'université de Kyôto. Dans le débat qui s'est ensuivi, Wang Ding 王丁 a souligné que le caractère 旦 (*dan*) présent dans le texte était écrit 𠂔, peut-être à cause du tabou lié au nom de naissance de l'empereur Tang Ruizong 唐睿宗 (Li Dan 李旦) le document n'aurait pas donc pu être écrit avant la fin des Tang. Ce à quoi Takata Tokio 高田時雄 a répondu que cette graphie figurait sur certaines stèles datant des Sui et qu'elle n'était pas une preuve suffisante.

Turfan des évocations similaires, qui nous autorisent à penser que certains de ces traités de divination proviennent du même ouvrage que notre « Méthode d'aéromancie ». En d'autres termes, Ch3316 pourrait lui aussi être tiré d'un ouvrage sur la « gesticque » ; il serait un de ces petits manuels de poche pratique à utiliser, comme les fragments traitant de divination par les tremblements de terre ou par les éclipses. Si l'aéromancie est expliquée à l'aide de schémas, c'est pour que le lecteur comprenne plus facilement et donc que cette pratique soit mise en œuvre plus rapidement.

Les origines et le développement de l'aéromancie et de l'uranomancie

Si de nombreux ouvrages ont été composés sur le sujet et transmis jusqu'à aujourd'hui, les origines, la théorie et les techniques de l'uranomancie telle qu'elle s'est exercée dans la Chine antique demeurent assez floues. La grande quantité de documents découverts à Dunhuang et d'ouvrages sur soie et lattes de bambou datant des Qin et des Han constituent des sources extrêmement précieuses ; de ce fait, les recherches dans ce domaine ont connu un essor sans précédent. Dans la mesure où ce domaine se situe à la croisée de très nombreux sujets et se révèle excessivement complexe, il n'est pas possible ici de le couvrir dans son intégralité ; aussi l'avons-nous traité dans d'autres textes. Nous souhaitons dans cet article nous pencher spécifiquement sur l'aéromancie. Grâce aux documents dont nous disposons actuellement, nous pouvons retracer grossièrement son évolution : l'époque de sa maturité technique correspond à celle des Royaumes combattants, des Qin et des Han, et pendant toute la durée des Han orientaux, la discipline jouit d'une position influente. Après les Han, elle se divise et donne naissance à cinq grands courants, qui se spécialisent dans la prédiction : de la destinée du pays ; des récoltes ; des événements militaires ; des maladies ; des bonheurs et malheurs individuels. Mais cet art divinatoire qui, par le passé, couvrait tous ces différents aspects, se révèle insuffisamment spécialisé une fois divisé et s'efface lentement des pratiques pour ne plus laisser de trace que dans les livres d'histoire. Les nouvelles disciplines qui le remplacent sont plus ciblées et mettent en scène des techniques

plus complexes. Entre les dynasties du Nord et du Sud et la période qui correspond à la fin des Sui et au début des Tang, cette nouvelle aéromancie atteint son apogée. La dynastie Tang marque un tournant dans son histoire, le début de son déclin ; elle perdure encore un peu sous la dynastie Song mais tombe d'ores et déjà dans le folklore.

Des cinq types d'aéromancie décrits ci-dessus, seule la prédiction des destinées individuelles n'est pas attestée dans les livres de divination trouvés à Dunhuang. Nous proposons de présenter les quatre autres rapidement afin de pouvoir réutiliser ce travail dans des recherches ultérieures.

Le seul texte à réellement traiter de la destinée nationale est le document P.2811V du fonds Pelliot. Il s'agit de la copie de textes d'astrologie, dont l'un traite de ce type de divination par les neuf vents. Le texte commence ainsi : « L'observation des neuf vents permet de juger si le pays... » 惟察九風以定國之□□□□, puis les neuf vents sont énumérés et enfin la prédiction consignée. Il y a le vent de la gouvernance, le vent du déclin, le vent de la faiblesse, le vent de l'obéissance, le vent du désordre, le vent de la négligence, le vent de la trahison ou encore le vent de la crise. L'exemple concernant le vent de la crise est le suivant : « Supérieurs et subordonnés s'éloignent les uns des autres, les fonctionnaires en poste au gouvernement se méfient des non-fonctionnaires et vice versa, les petits bureaucrates se battent pour avoir la confiance du prince, les ministres se battent entre eux pour le pouvoir : ce vent-là annonce une crise. » 上下相疎，內外相□（疑），小臣爭寵，大臣爭權，此是危國之風.

Dans le *Hainei shizhou ji* 海內十洲記 (Récit des dix continents de la mer intérieure), sans doute composé entre les pays de Song et de Qi sous les dynasties du Nord et du Sud, le peuple Yuezhi 月支 recourt lui aussi à l'aéromancie pour prédire l'avenir d'un prince Han :

L'émissaire lui répondit : « [...] mon pays est à 300 000 *li* du vôtre. La divination y est souvent pratiquée : quand un vent chaud souffle de l'est pendant plusieurs centaines de jours sans s'arrêter et que des nuages noirs apparaissent qui ne se dispersent pas pendant de longs mois, c'est le signe qu'en Chine un prince féru des arts magiques va faire son apparition [...] Je n'aurais jamais imaginé que vous puis-

siez ne pas connaître la rareté de l'encens et des bêtes sauvages. Cela montre que les présages obtenus par l'observation du vent m'ont été mal interprétés.⁷⁹ »

使者對曰：……臣國去此三十萬里。國有常占，東風入律，百旬不休；青雲干呂，連月不散者，當知中國將有好道之君矣。……豈圖陛下，反不知貴乎？是臣國占風之謬矣。

L'idée chinoise selon laquelle les émissaires étrangers seraient nécessairement très savants est naturellement fausse. Mais on peut voir que dans l'imaginaire de l'époque, la famille régnante et l'État étant une seule et même chose, l'aéromancie pouvait servir à prédire à la fois la destinée du pays et le destin du prince, et ce qu'il soit chinois ou étranger. Les vestiges archéologiques montrent que, plus tard, des peuples non Han adoptèrent cet art. En 1975 ont été découverts des morceaux de stèles dans un tombeau datant des Xia occidentaux, sur lesquels on pouvait lire dans la langue d'alors : « L'empereur de la ville des angles du vent. » 風角城皇帝. Après vérification, Li Fanwen 李範文 a conclu qu'il s'agissait du nom honorifique de l'empereur Jingzong 景宗, né Li Yuanhao 李元昊, fondateur de la dynastie des Xia occidentaux⁸⁰. Le fait que les mots « angles du vent » apparaissent dans le titre d'un empereur montre en quelle estime les Xia occidentaux tenaient cet art divinatoire.

Peu d'ouvrages trouvés à Dunhuang traitent de prévisions concernant les récoltes : le font P.3288+P.3555A et S.2729V. Comme la dernière partie de P.2610, P.3288 et S.2729V traitent de ce sujet, Huang Zhengjian avance qu'ils seraient différentes copies du *Taishi zazhan li* 太史雜占曆 (Ouvrages sur la divination du taishi), chacune organisée à sa manière. Il y aurait donc un exemplaire original unique de cette œuvre.

79. Wang Guoliang 王國良, *Hainei shizhou ji yanjiu* 海內十洲記研究 (Étude du Récit des Dix continents de la mer intérieure), Taipei, Wenshizhe chubanshe, 1993, p. 73.

80. Li Fanwen 李範文, « Wenhai baoyun zai yanjiu » 〈文海寶韻〉再研究 (Nouvelle étude de *Rimes précieuses dans l'océan des caractères*), *Xibei di'er minzu xueyuan xuebao* 西北第二民族學院學報, 2004, n° 4, p. 23-24.

La divination militaire est par la suite devenue le courant principal de l'aéromancie, et s'est souvent vue associée à l'uranomancie, avec laquelle elle entretient une infinité de liens⁸¹.

On peut lire dans la deuxième partie du *Rishu* 日書 (Livre des jours) sur lattes de bambou trouvé à Shuihudi, qui date des Qin, la ligne suivante :

Quand le vent souffle les jours *wuzi*, c'est le signe qu'il faut enrôler des soldats. S'il pleut ou s'il fait nuageux un jour *wuzi*, c'est le signe que des épidémies risquent de s'abattre. Pour les soldats servant à l'étranger, des jours *wuzi* venteux sont le signe qu'ils sont sur la route du retour⁸².

凡戊子風，有興。雨陰，有疾。興在外，風，軍歸。

Il s'agit vraisemblablement du plus ancien document de divination militaire conservé à ce jour ; mais seule une ligne est encore lisible, à partir de laquelle il est difficile de se faire une idée d'ensemble. Un document sur lattes de bambou intitulé *Tiandi bafeng wuxing kezhu wuyin zhi ju* 天地八風五行客主五音之居 (Traité de divination de la dimension propice des huit vents par les cinq éléments et les cinq notes) a été trouvé avec d'autres dans une tombe Han du site du Yinqueshan qui daterait de Han Wudi. Ce document,

81. *Hou hanshu* 後漢書 (Histoire des Han postérieurs), chapitre 82, « Arts divinatoires ». « Différentes branches existent dans les arts divinatoires : l'aéromancie, la divination par les branches cachées (*dunjia*), l'astrologie *qizheng*, la divination du souffle originel (*yuanqi*), la divination par les six jours et les sept parties (*liuri qifen*), la divination des rencontres (*fengzhan*), la divination des jours auspiceux (*rizhe*), la divination par le bambou (*tingzhuan*), la divination basée sur les changements (*xuyu*) ou encore la divination par les branches manquantes (*guxu*). L'observation des nuages et du vent permet également l'interprétation de présages, et peut souvent servir à la bonne administration. » 其流又有風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛之術，及望雲省氣，推處祥妖，時亦有以效於事也。 L'aéromancie et l'observation des nuages et du vent sont ici évoqués séparément, c'est donc qu'ils appartiennent à deux branches différentes de la divination, même si elles sont interconnectées.

82. Shuihudi qinmu zhujian zhengli xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組 (Mission archéologique responsable de la découverte de documents sur lattes de bambou trouvés dans une tombe Qin de Shuihudi), *Shuihudi qinmu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡 (Documents sur lattes de bambou trouvés dans une tombe Qin de Shuihudi), Beijing, Wenwu chubanshe, 1990, images, p. 128 ; texte, p. 241 ; cf. Liu Lexian 劉樂賢, *Shuihudi qinjian rishu yanjiu* 睡虎地秦簡日書研究 (Étude du Livre des jours sur lattes de bambou datant des Qin trouvé à Shuihudi), Taibei, Wenjin chubanshe, 1994, p. 358.

qui obéit à un modèle théorique précis, a été rangé dans la catégorie « yin yang/saisons/uranomancie »⁸³. Rao Zongyi est le premier à avoir repéré ce texte et à avoir étudié les vents correspondant aux cinq notes ainsi que le nom et le sens des huit vents⁸⁴. Chen Weiwu 陳偉武 l'a rangé dans la catégorie des « arts divinatoires liés au militaire » avant de l'étudier plus avant⁸⁵. S'appuyant sur ces premières recherches, Hu Wenhui 胡文輝 est allé plus loin. Il a repris toutes les lattes concernées et les a réorganisées, persuadé que ce texte traitait des principes et méthodes du *yin yang* appliqués à l'art militaire. Les cinq méthodes les plus couramment utilisées seraient celles de la divination par la terre et le ciel, par les huit vents, par les cinq éléments, par la relation sujet-objet (*kezhu*) et par les cinq notes (d'où le titre actuel). Après restauration, il a réussi à retrouver les noms des huit vents (*xi* 皙, *xi* 析, *zhou* 周, *gang* 剛, *dagang* 大剛, *xiong* 凶, *sheng* 生, *rou* 柔/*rou ruo* 柔弱) mais a eu plus de mal à déterminer leur orientation. La divination par les huit vents servait à prédire l'issue bonne ou mauvaise d'un conflit armé : tel vent pouvait avantager l'une ou l'autre des forces en présence. Cet art était donc en lien avec la divination par la relation sujet-objet. Cette dernière servait à prédire l'issue d'un conflit opposant une force locale à une autre étrangère, et recourait pour cela principalement à l'orientation des vents. Six des vents mentionnés dans le texte, en dehors du vent *ruo*, sont les mêmes que ceux de la divination par les huit vents ; le système est donc sensiblement le même. La divination par les cinq

83. Ce n'est que récemment qu'une version complète avec photos, textes et explications a été publiée par la mission archéologique responsable de la découverte de documents sur lattes de bambou dans une tombe Han de Yinqueshan, *Yinqueshan hanmu zhujian* 銀雀山漢墓竹簡 (Ouvrages sur lattes de bambou trouvés dans une tombe Han à Yinqueshan), Beijing, Wenwu chubanshe, 2010, p. 105-115 ; texte et notes p. 230-241.

84. Rao Zongyi, « Tan Yinqueshan jian Tiandi bafeng wuxing keju wuyin zhi ju » 談銀雀山簡《天地八風五行客居五音之居》(Sur l'ouvrage sur lattes de bambou "Traité de divination de la dimension propice des huit vents par les cinq éléments et les cinq notes" trouvé à Yinqueshan), *Jianbo yanjiu* 簡帛研究, n° 1, Beijing, Falu chubanshe, 1993, p. 113-119.

85. Chen Weiwu 陳偉武, « Jianbo bingxue wenxian junshu kaoshu » 簡帛兵學文獻軍術考述 (Étude sur la divination militaire dans les ouvrages sur soie et sur bambou traitant de l'art militaire), *Huaxue* 華學, n° 1, Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 1995, p. 123-125. In *Jianbo bingxue wenxian tanlun* 簡帛兵學文獻探論 (Étude des ouvrages sur soie et sur bambou traitant de l'art militaire), Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 1999, p. 64-67.

notes n'a rien à voir avec la direction dans laquelle soufflent les vents, elle s'attache au moment où ils se lèvent. En voici le principe : à partir d'une correspondance entre les cinq notes et les cinq éléments, les soixante combinaisons des troncs célestes et des branches terrestres sont divisées en cinq groupes correspondant aux cinq notes ; à chaque jour que le vent souffle correspond donc un vent associé à une note, et ce sont ces vents qui permettent de prédire l'issue d'une bataille⁸⁶. Dans son dernier travail, Lian Zhaoming a avancé que les méthodes d'aéromancie ressemblaient fortement à celles de l'astrologie *jianchu* 建除 ; ces arts figurent, depuis les Royaumes combattants, dans la théorie politique en tant que « voie des ministres » 臣道. Cela viendrait peut-être du fait que les oracles aveugles de l'antiquité écoutaient le vent pour prédire l'avenir⁸⁷.

Les documents traitant de divination trouvés à Dunhuang peuvent être divisés en quatre catégories, qui correspondent chacune à une méthode divinatoire.

La première recourt aux tables de divination. Dans le *Taishi zazhan li* 太史雜占曆 (Ouvrages sur la divination du taishi) figure un texte intitulé a posteriori « Yi shifa zhanfeng zhanjun deng » 以式法占風占軍等 (Divination militaire par le vent et par les tables de divination), dans lequel « Qinglong, Fengxing, Mingtang, Taiyin, Tianmen, Dihu, Tianyu, Tianting, Tianlao et Tiancang » (Divination militaire par le vent, les *liuren* et les douze généraux des mois servent à faire des prévisions sur le vent, à savoir si une armée a bien planté son camp, etc. Les prédictions varient de « très auspiceuses » 大吉 à « défavorables », avec six étapes intermédiaires.

86. Hu Wenhui 胡文輝, « Yinqueshan Hanjian Tiandi bafeng wuxing kezhu wuyin zhi ju shizheng » 銀雀山漢簡〈天地八風五行客主五音之居〉釋證 (Réinterprétation de l'ouvrage sur lattes de bambou datant des Han "Traité de divination de la dimension propice des huit vents par les cinq éléments et les cinq notes" trouvé à Yinqueshan), *Jianbo yanjiu* 簡帛研究, n° 3, Nanning, Guangxi jiaoyu chubanshe, 1998, p. 267-278. In *Zhongguo zaoqi fangshu yu wenxian congkao* 中國早期方術與文獻叢考 (Étude des arts divinatoires et des ouvrages de la Chine ancienne), Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 2000, p. 289-304.

87. Lian Shaoming 連劭名, « Yinqueshan Hanjian Wuyin zhi ju yu gudai de fengzhanshu » 銀雀山漢簡〈五音之居〉與古代的風占術 (Ouvrage sur bambou datant des Han trouvé à Yinqueshan « Divination par les cinq notes et art antique de l'aéromancie »), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 9, Beijing, Zhonghua shuju, 2010, p. 125-131.

La deuxième mêle différentes méthodes d'uranomancie. Ainsi, dans le texte « Fengyun qihou disi » 風雲氣候第四 (Uranomancie 4) du manuscrit P.3794, on peut lire: « Avant de mener son armée à la guerre, le bon général s'inquiète [...] de connaître la provenance du vent afin d'avoir une idée de l'issue de la bataille. » 夫出軍征戰, 善用兵者, 必當 4) du manuscrit P11 est d'abord fait mention du nom des vents des huit directions et de leur correspondance avec les huit trigrammes, comme dans la phrase suivante: « Le vent qui vient du nord-ouest s'appelle *xi* (il correspond au trigramme *qian*); le vent qui vient du nord s'appelle *dagang* (trigramme *kan*)... » 西北方析風 (乾), 北方大罡風 (坎). Vient ensuite la description détaillée de la méthode de divination. Il en existe deux sortes: la première se base sur l'orientation du vent pour prédire les victoires et défaites militaires, comme dans l'exemple: « Si le vent vient du nord-ouest, les locaux perdront et les envahisseurs l'emporteront... Si le vent vient du sud-est ou du sud, les locaux l'emporteront. », le vent vient du nord-ouest; la deuxième repose sur une combinaison de l'orientation du vent, de l'heure à laquelle est réalisée la prédiction et de la mesure du temps durant lequel souffle le vent, comme dans cette phrase: « Les jours correspondant à la note *shang*, si le vent vient du nord-nord-est ou du nord-est et souffle entre trois et sept jours, les deux armées devront s'en retourner sans s'affronter. », si le vent vient du nord-nord-est. Un passage de l'encyclopédie *Tongdian* 通典 recense également cet usage combiné du vent et d'autres données pour établir une prédiction, mais la méthode opératoire qu'il décrit est différente de celle qui est décrite dans ce manuscrit⁸⁸.

La troisième catégorie est la plus complexe, car elle combine des techniques divinatoires très variées. Elle apparaît surtout dans le texte sur la gestuelle de P.2632, dont le colophon est: « Écrit le vingt-cinquième jour du huitième mois de la douzième année de l'ère Xiantong dans le comté de Jinchang. » »it le vingt-cin⁸⁹. Il y

88. Du You 杜佑, *Tongdian* 通典, notes de Wang Wenjin 王文錦, Beijing, Zhonghua shuju, 1988, p. 4177-4183. Ikeda On 池田溫, *Chūgoku kodai shahon shikigo shūroku* 中國古代寫本識語集錄 (Compilations des écrits sur les manuscrits de l'Antiquité chinoise), Tōkyō, Ōkura Shuppan, 1990, p. 429.

89. Ikeda On 池田溫, *Chūgoku kodai shahon shikigo shūroku* 中國古代寫本識語集錄 (Compilations des écrits sur les manuscrits de l'Antiquité chinoise), Tōkyō, Ōkura Shuppan,

est beaucoup fait mention de la prédiction : « Ceux vêtus de blanc seront amenés à régner », au sujet de laquelle Wang Zhongming 王重民 précise : « L'année de la mort de Zhang Yichao 張議潮, Zhang Huaishen 張淮深 le remplaça à la tête de l'armée Guiyi. Les conflits frontaliers étaient alors apaisés, et la prédiction « ceux vêtus de blanc seront amenés à régner » était déjà connue de tous⁹⁰. » Cet ouvrage de divination entretient des liens très étroits avec l'histoire politique du Hexi, et notamment avec l'idéal politique du pays de Jinshan 金山國; pourtant, les spécialistes de l'histoire politique ne lui accordent que peu d'importance. La préface à l'un des textes, intitulé « Zhan feng fa » 占風法 (Méthode d'aéromancie) commence ainsi : « Pour pratiquer l'aéromancie, il faut connaître les cinq notes, les six attitudes, les huit trigrammes, les cinq éléments, les circonstances présidant à leur prospérité, leur épanouissement, leur déclin et leur abandon ainsi que les liens d'engendrement et de destruction qui les relient les uns aux autres; alors seulement peut-on connaître la dimension faste ou néfaste des choses. » 凡候風之法, 須明知五音、六清 l'aéromancie, il faut qu'elle énumère ensuite les méthodes divinatoires : « Riyin fa » 日音法 par les notes et les jours), « Shiyin fa » par les notes et les heures), « Wuyin suozhu fa » 五音所主法 par les notes seules), « Liqing fa » 六情法 par les attitudes), « Liuhe fa » 六合法 par les six cohésions), « Shierxing fa » 十二刑法 par les douze punitions), « Liuchong fa » 六衝法 (par les six oppositions), « Liugou fa » 六鉤法 (par les six attaches), « Wuxing wangxiang fa » 五行王相法 (par les cinq éléments en rapport avec les saisons).

La dernière méthode est une combinaison de techniques d'aéromancie et de divination par les cinq notes. Elle est essentiellement décrite dans P.2610 et prédit l'issue des combats en fonction du point d'où vient le vent (depuis les positions *zi*, *mao*, *si*, *xu*, *chen* ou *wu*), comme dans la phrase : « Les opérations militaires furent décidées en fonction de la provenance du vent, qui venait ce jour-là du nord (*zi*). »; la note explicative précise : « Les branches terrestres *shen* et *zi* correspondent à l'étoile Alpha Ursae Majoris; comme la

1990, p. 429.

90. Wang Zhongming 王重民, *Dunhuang yishu lunwen ji* 敦煌遺書論文集 (Recueil d'articles sur les documents trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1984, p. 173.

terre contraint l'eau et que les actions des subordonnées se lisent au niveau du menton (le « palais des serviteurs » dans la physiognomonie), les branches *shen* et *zi* indiquent que ses subordonnés complotent. Le reste peut ainsi être interprété. »

Si l'on se rapporte aux annales historiques des différentes dynasties, on y trouve que très peu de textes portant sur les Han occidentaux et l'aéromancie. Dans le *Han Shu Yiwenzhi* 漢書藝文志 (Traité sur les arts et les lettres de l'Histoire des Han), seuls les *Fenggu liujia* 風鼓六甲^g (rouleau 24) et *Fenghou guxu* 風后孤虛^h (rouleau 20) figurent dans la catégorie des arts fondés sur les cinq éléments⁹¹. Comme ces textes ont été perdus il y a longtemps, on ne peut pas, à partir de leurs seuls titres, affirmer qu'ils traitaient d'aéromancie. Le chapitre 34 du *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui), « Monographies de philosophie », en recense quant à lui des dizaines, que voici :

Huangdi Chiyou Fenghou xingjun mishu 黃帝蚩尤風后行軍秘術 (Art militaire secret de l'empereur jaune, de Chiyou et de Fenghou) : deux rouleaux. Le rouleau *Huangdi Chiyou Bingfa* 黃帝蚩尤兵法 (Art militaire de l'empereur jaune et Chiyou), attesté sous les Liang, a été perdu.

Wu Youdao zhanchu junjue shengfu shi 吳有道占出軍決勝負事 (Divination des stratégies militaires et de l'issue des combats par Wu Youdao) : un rouleau, deux attestés sous les Liang. *Huangdi chujun zayong jue* 黃帝出軍雜用決 (Diverses stratégies militaires de l'empereur jaune), douze rouleaux. *Fengqi zhanjun jue shengzhan* 風氣占軍決勝戰 (Divination et stratégies militaires par l'uranomancie), deux rouleaux, commandés par le *taishi* 太史令 à Wu Fan 吳範.

Duidi zhanfeng 對敵占風 (L'aéromancie pour combattre ses ennemis) : un rouleau. Les six rouleaux de *Huangdi Xiashi zhanqi* 黃帝夏氏占氣 (Uranomancie sous l'empereur jaune et les Xia) et les trois rouleaux de *Bingfa fengqi deng zhan* 兵法風氣等占 (Aéromancie, uranomancie et autres arts au service de l'art militaire) attestés sous les Liang ont été perdus.

Bingshu zazhan 兵書雜占 (Traités militaires et divination), dix rouleaux. Les dix rouleaux de *Bingfa ri yue fengyun beixiang zazhan*

91. *Hanshu* 漢書 (Histoire des Han), Beijing, Zhonghua shuju, 1962, p. 1768.

兵法日月風雲背向雜占 (Divination militaire par le soleil, la lune, le vent et les nuages), les trois rouleaux de *Bingfa* 兵法 (Art militaire), les trois rouleaux de *Xuzhan* 虛占 (Divination par les xu), et les huit rouleaux de *Jingshi zhengfa junhou* 京氏征伐軍候 (Signes à interpréter pour les expéditions militaires de Jing) étaient attestés sous les Liang.

Yishi fengzhan 翼氏占風 (Aéromancie de Yi): un rouleau.

Fengjiao jiyao zhan 風角集要占 (Tout sur l'aéromancie): douze rouleaux.

Fengjiao yaozhan 風角要占 (L'essentiel de l'aéromancie): trois rouleaux. Les huit rouleaux attestés sous les Liang étaient de la main de Jing Fang 京房.

Fengjiao zhan 風角占 (Aéromancie): trois rouleaux. Les quatre rouleaux de *Hougong lingzhong fengjiao zhan* 侯公領中風角占 (Aéromancie du comte Lingzhong) attestés sous les Liang ont été perdus.

Fengjiao zongzhan yaojue 風角總占要決 (Principales techniques d'aéromancie): onze rouleaux. Le rouleau *Fengjiao zongji* 風角總集 (Recueil d'aéromancie) et les douze rouleaux de *Fengjiao zazhan yaojue* 風角雜占要決 (Secrets des différents courants de l'aéromancie) attestés sous les Liang ont été perdus.

Fengjiao zazhan 風角雜占 (Différents courants de l'aéromancie): quatre rouleaux. Les dix rouleaux de Différents courants de l'aéromancie attestés sous les Liang ont été perdus.

Fengjiao yaoji 風角要集 (Recueils sur l'aéromancie): dix rouleaux.

Fengjiao yaoji 風角要集 (Recueils sur l'aéromancie): seize rouleaux, onze attestés sous les Liang.

Fengjiao yaoji 風角要集 (Recueils sur l'aéromancie): un rouleau.

Fengjiao yaohou 風角要候 (Signes importants pour l'aéromancie): onze rouleaux de la main de Yi Feng 翼奉.

Fengjiao shu 風角書 (Traité d'aéromancie): douze rouleaux, dix attestés sous les Liang.

Fengjiao 風角 (Angles du vent): sept rouleaux de la main de Zhangqiu Taiyi 章仇太翼.

Fengjiao zhanhou 風角占候 (Aéromancie et uranomancie): quatre rouleaux. Les treize rouleaux de *Fengjiao za binghou* 風角雜

兵候 (Différentes divinations militaires par les vents) attestés sous les Liang ont été perdus.

Fengjiao hualì zhan 風角鑲曆占 (Aéromancie par calendrier circulaire): deux rouleaux de la main de Lü 呂.

Fengjiao yaohou 風角要候 (Signes importants pour l'aéromancie): un rouleau de la main de Zhangqiu Taiyi 章仇太翼.

Bingfa fengjiao zhan 兵法風角式 (Table d'aéromancie pour la divination militaire): un rouleau.

Zhandou fengjiao niaoqing 戰鬥風角鳥情 (Angles du vent et attitudes des oiseaux au service des combats): trois rouleaux. Les treize rouleaux de *Fengjiao wuyin liuqing zhan* 風角五音六情經 (Classique des angles du vent, des cinq notes et des six attitudes) et les douze rouleaux de *Fengjiao binghou* 風角兵候 (Aéromancie appliquée à l'art militaire) attestés sous les Liang ont été perdus.

Fengjiao niaoqing 風角鳥情 (Angles du vent et attitudes des oiseaux): un rouleau de la main de Yi 翼.

Fengjiao niaoqing 風角鳥情 (Angles du vent et attitudes des oiseaux): deux rouleaux de la main du yitong 儀同 Lin Xiaogong 臨孝恭⁹².

Yinyang fengjiao xiangdong fa 陰陽風角相動法 (Interactions entre les techniques Yin Yang et des angles du vent): un rouleau. Cinq rouleaux de *Fengjiao huifeng cuqi zhan* 風角回風卒起占 (Aéromancie au cas où souffle soudain un vent hui), un rouleau de *Fengjiao dicheng* 風角地辰 (Angles du vent et tremblements de terre), huit rouleaux de *Fengjiao wangqi* 風角望氣 (Angles du vent et observation des phénomènes climatiques) et un rouleau de *Fenglei jizhan* 風雷集占 (Divinations par le vent et la foudre) étaient attestés sous les Liang.

Wuyin xiangdong fa 五音相動法 (Interactions entre les présages de la divination par les cinq notes): deux rouleaux.

Wuyin xiangdong fa 五音相動法 (Interactions entre les présages de la divination par les cinq notes): un rouleau. Les cinq rouleaux de *Fengjiao wuyin zhan* 風角五音占 (Aéromancie et divination par

92. *Jiu Tangshu – Yiwen zhi* 舊唐書 • 藝文志 (Ancien livre des Tang, « Traité des arts et des lettres »), livre 2, *Aéromancie et divination par les oiseaux*, Liu Xiaogong 劉孝恭, tiré du *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui) sous le nom Lin Xiaogong 臨孝恭; le second doit être fautif.

les cinq notes) de la main de Jing Fang et attestés sous les Liang ont été perdus.

Fengjiao wuyin tu 風角五音圖 (Diagramme des angles du vent et des cinq notes): deux rouleaux.

Fengjiao zazhan wuyin tu 風角雜占五音圖 (Diagramme des cinq notes et des différents courants d'aéromancie): cinq rouleaux de la main de Yi. Les treize rouleaux de la main de Jing Fang et de Yi Feng attestés sous les Liang ont été perdus⁹³.

Nous avons uniquement recensé les ouvrages dont les titres avaient un lien direct avec le sujet qui nous intéresse, mais il est possible que d'autres en traitent également. Cette liste nous montre à quel point ils sont nombreux et la quantité d'écoles qui existent. Les écoles Yi Feng et Jing Fang sont celles qui ont par la suite eu la plus grande influence⁹⁴. Huang Zhengjian a montré que l'aéromancie décline dès la fin des Tang, pour renaître quelque peu sous les Song. D'après le *Yiwen zhi* 藝文志 (Traité sur les arts et les lettres) du *Songshi* 宋史 (Histoire des Song) [rouleau 206], le *Xin Tang shu* 新唐書 (Nouveau livre des Tang) se voit ajouter les textes suivants: *Liushi jiazi zhan fengyu* 六十甲子占風雨 (Uranomancie par le cycle sexagésimal) de la main de Li Jing 李靖 et *Riyue fengyun qihou* 日月風雲氣候 (Uranomancie), les six livres de *Zhan fengyun qihou* *riyue xingchen tu* 占風雲氣候日月星辰圖 (Diagramme des étoiles pour l'uranomancie), le *Fengyun qixiang bei ji zhan* 風雲氣象備集占 (Manuel complet d'uranomancie) et le texte *Xingjun zhan fengqi* 行軍占風氣 (Aéromancie appliquée à l'art militaire)⁹⁵. L'encyclopédie *Tongzhi* 通志 en cite davantage:

Yishi zhanfeng 翼氏占風 (Aéromancie de Yi): un rouleau. *Tianwen zhan yunqi tu* 天文占雲氣圖 (Diagramme d'interprétation des nuages): un rouleau. *Za wangqi jing* 雜望氣經 (Classique des différents phénomènes climatiques): huit rouleaux. *Houqi zhan* 候氣

93. Kōzen Hiroshi 興膳宏, Kawai Kōzō 川合康三, *Zuisho Keisekishī shō kō* 隋書經籍志詳攷 (Étude des « Annales des livres » de L'histoire des Sui), Liste des annales, Tōkyō, Kyūko Shoin, 1995, p. 631-633. Consultable.

94. Li Ling 李零, *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考 (Étude des arts divinatoires chinois), version révisée, Beijing, Dongfang chubanshe, 2001, p. 55.

95. Huang Zhengjian, Textes sur la divination de Dunhuang et étude sur la divination sous les Tang et les Cinq Dynasties, p. 55-56.

占 (Uranomancie): un rouleau. *Shi'er shi yunqi tu* 十二時雲氣圖 (Diagramme des nuages aux douze périodes) de Zhang Xian 章賢: deux rouleaux. *Tianji lima zhan* 天機立馬占 (Divination rapide des mystères de la nature): un rouleau, Zhong Zhanran 鍾湛然. *Tuizhan longmu tanzhu shi* 推占龍母探珠詩 (Divination autour des poèmes de la mère dragon cherchant des perles): un rouleau. Soixante poèmes parlant d'uranomancie. *Tuizhan qingxiao yujing jing* 推占青霄玉鏡經 (Classique d'uranomancie du miroir en jade): un rouleau. *Zhanfeng jiutian Yuannü jing* 占風九天元女經 (Classique d'aéromancie sur neuf jours de l'aînée): un rouleau. *Ding fengzhan shi* 定風占詩 (Poèmes sur l'aéromancie): un rouleau, écrit par Liu Qiming 劉啓明, sous-officier de l'armée Zhongwu 忠武軍. *Yunqi tu* 雲氣圖 (Diagramme des nuages): un rouleau. *Qixiang tu* 氣象圖 (Diagramme des phénomènes climatiques): un rouleau. *Tianya dijiao jing* 天涯地角經 (Classique des confins du monde): un rouleau. *Zhan fengyun qihou ri yue xingchen shangxia tu* 占風雲氣候日月星辰上下圖 (Diagrammes 1 et 2 de la divination par le vent, les nuages, le climat, le soleil, la lune, les étoiles et les régions célestes): un rouleau. *Qian xiang zhan* 乾象占 (Divination par le trigramme qian): un rouleau. *Yunqi cehou fu* 雲氣測候賦 (Fu sur l'observation des nuages): un rouleau, par Liu Qiming. *Zhanhou fengyu fu* 占候風雨賦 (Fu sur la divination par le vent et la pluie): un rouleau, par Liu Qiming. *Wangqi shu* 望氣書 (Traité d'observation des phénomènes climatiques): sept rouleaux, le volume appartenant au *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui). *Yunqi zhan* 雲氣占 (Divination par les nuages): un rouleau.

Au total, les écrits sur la divination par le vent et les nuages énumérés ci-dessus représentent dix-neuf livres et trente-trois rouleaux.⁹⁶

Il est manifeste que ces ouvrages étaient encore très au goût du jour sous les Song, à tel point qu'ils constituaient une catégorie d'écrits à part entière. Certains de ces dix-neuf ouvrages ne sont recensés ni dans le *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui), ni dans celles des Song. Différentes formes écrites coexistent: textes, illustrations, poèmes, *fu*... Un des auteurs n'est autre que l'officier militaire Liu Qiming, ce qui illustre l'ouverture de cette discipline dès le milieu de la dynastie Tang. Nombreux sont les ouvrages illustrés, ce qui nous indique qu'à cette époque, les livres de divination semblables à la « Méthode d'aéromancie » trouvée à Turfan étaient la norme. Mais il

96. Zheng Qiao 鄭樵, *Tongzhi ershi lue* 通志二十略 (Vingt monographies pour le Tongzhi), notes de Wang Shumin 王樹民, Beijing, Zhonghua shuju, 1995, p. 1669-1670.

est difficile d'enrayer un déclin et, au fur et à mesure que les adeptes se sont faits moins nombreux, les ouvrages sont tombés dans l'oubli et ont été perdus, à part de rares exemples qui nous sont parvenus⁹⁷.

Il convient de souligner que l'aéromancie est très liée à la divination par les oiseaux. Cette dernière est une des branches de la divination chinoise les plus anciennes et les plus importantes. Des inscriptions sur os ou carapaces en donnent de nombreux exemples. Le *Zuozhuan* aussi en fait mention : lors de la seizième année du règne de Xigong 僖公, le secrétaire royal *Shu Xing* 叔興 rapporta ainsi qu'il avait vu « six oiseaux voler à reculons » 六鷁退飛 ; dans la dix-huitième année du règne de Xianggong 襄公, *Shi Kuang* 師曠 fit des prédictions à partir du chant des oiseaux⁹⁸. Le *Livre des mutations* y fait également allusion, notamment dans le chapitre « Xiaoguo » 小過 : « Quand le premier trait du diagramme en partant du bas est segmenté, les vols d'oiseaux sont des mauvais presages. » 初六，飛鳥，以凶⁹⁹. De nombreux ouvrages de divination par les oiseaux ont été écrits sous les Han et les Tang. Dans *Nihonkoku genzaisho mokuroku* 日本國見在書目錄 (Livres chinois lus au Japon), l'auteur mentionne les *Jing Fang zhan liuqing bainiao ming* 京房占六情百鳥鳴 (Prédictions par les six attitudes et les chants d'oiseaux de Jing Fang)¹⁰⁰; un titre peut-être donné a posteriori. Dans « Annales des livres » du *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui) figure le livre *Liuqing*

97. Les textes *Fengjiao za zhan wuyin tu* 風角雜占五音圖 (Diagramme des cinq notes et des différents courants d'aéromancie), *Fengjiao wuyin zhan* 風角五音占 (Aéromancie et divination par les cinq notes), *Fengjiao niao qing* 風角鳥情 (Aéromancie, oiseaux et attitudes), *Fengjiao yao hou* 風角要候 (Signes importants pour l'aéromancie) et *Fengjiao yao zhan* 風角要占 (L'essentiel de l'aéromancie) ont été perdus, mais certains autres ont été préservés.

98. Liu Ying 劉瑛, *Zuozhuan, Guoyu fangshu yanjiu* 〈左傳〉、〈國語〉方術研究 (Étude des arts divinatoires dans le *Zuozhuan* et les Discours des royaumes), Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 2006, p. 54-55.

99. Pour les pratiques de divination par les oiseaux dans l'antiquité, voir Lian shaoming, « Shangshu Gaozong rongri yu gudai de niaozhan » 〈尚書・高宗彤日〉與古代的鳥占 (Le sacrifice *rong* à Gaozong et la divination par les oiseaux de l'antiquité), *Huaxue* 華學, n° 1, Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 1995, p. 63-68.

100. Fujiwara Sukeyo 藤原佐世, *Nihonkoku genzaisho mokuroku* 日本國見在書目錄 (Liste des écrits actuellement détenus par le Japon), Li Suchang 黎庶昌 (compil.), *Guyi congshu* 古逸叢書 (Collections des écrits anciens), volume 19, reproduction à partir du manuscrit japonais, 10^e année du règne de Guangxu 光緒, Tôkyô, Presses officielles, p. 70.

*niao*yin *neimi* 六情鳥音內秘 (Secrets de la divination par les six attitudes et le chant des oiseaux) d'un certain Jiao 焦. Yao Zhenzong 姚振宗 estime qu'il a été ajouté par des compilateurs postérieurs ou par des disciples¹⁰¹. Le *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui) mentionne encore un livre en un volume de Wang Qiao 王喬, *Niaoqing zhan* 鳥情占 (Divination par les oiseaux et leur attitude); *Niaoqing nizhan* 鳥情逆占 (Contre la Divination par les oiseaux et leur attitude), un volume; *Niaoqing shu* 鳥情書 (Livre sur l'attitude des oiseaux), deux volumes; *Niaoqing zazhan qinshou yu* 鳥情雜占禽獸語 (Divination par les oiseaux et leur attitude et le langage des bêtes), un volume; *Zhan niaoqing* 占鳥情 (Divination par les oiseaux et leur attitude), deux volumes; *Niaoqing zhan* 鳥情占 (Divination par les oiseaux et leur attitude), un volume; *Niaoqing nizhan* 鳥情逆占 (Contre la Divination par les oiseaux et leur attitude) de Guan Lu 管輅, un volume; *He Tu niaoming shu* 和菟鳥鳴書 (Divination par le chant des oiseaux de He Tu), un volume; *Wang Qiao jie niaoyu jing* 王喬解鳥語經 (Classique du langage des oiseaux de Wang Qiao)¹⁰². Les deux derniers sont mentionnés au chapitre 2 du *Zazhan mengshu* 雜占夢書 (Livre d'interprétation des rêves); du point de vue de Zhao Yi 趙益, s'ils diffèrent sensiblement des autres par leur nature, ils font partie des ouvrages basiques de divination par les oiseaux. À ce titre, ils entreraient dans la catégorie des « arts divinatoires composites », ce qui nous semble tout à fait acceptable¹⁰³. Si la plupart de ces ouvrages ont été perdus, Li Chunfeng 李淳風, un contemporain des Tang, en a retranscrit quelques-uns dans son *Yisi zhan* 乙巳占 (Divination Yisi). Le chapitre 10 de cet ouvrage retrace les origines de cet art, et montre au passage que « la divination s'établit en fonction du jour et de l'heure où l'oiseau chante ou prend une certaine attitude, et où le vent se met à souffler » 六情風鳥所起加時占第八十

101. Yao Zhenzong 姚振宗, *Hanshu Yiwenzhi shibu* 漢書藝文志拾補 (Pour compléter le « Traité des arts et des lettres » de l'Histoire des Han), *Ershiwushi bubian* 二十五史補編 (Compilation complémentaire aux Vingt-cinq livres historiques), volume 2, Beijing, Zhonghua shuju, 1955, p. 1514.

102. *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui), Beijing, Zhonghua shuju, 1973, p. 1030.

103. Zhao Yi 趙益, *Gudian shushu wenxian shulun gao* 古典術數文獻述論稿 (Exposé de documents classiques traitant des arts divinatoires), Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 64-65.

(le devin s'appuie sur la date et l'heure pour faire ses prédictions)¹⁰⁴. L'entrée « Divination par les oiseaux et leur attitude » du chapitre 8 du *Tainbai yinjing* 太白陰經 (Livre secret de Vénus des procédés divins) décrit sensiblement la même chose mais de manière plus succincte¹⁰⁵. Peut-être les écrits de Guan Lu peuvent-ils nous éclairer sur le lien qui existe entre aéromancie et divination par les oiseaux. Au chapitre 29 des *Sanguo zhi* 三國志 (Annales des Trois royaumes), qui consigne les biographies de magiciens (*Fang ji* 方技), une note de Pei 裴 cite la « (Guan) Lu biezhuàn » 輅別傳 (Biographie supplémentaire de Guan Lu) :

Guan Lu lui répondit : « Certains signes célestes sont évidents mais ne parlent pas ; la course des étoiles en dit long sur la volonté des dieux, de même que le vent et la pluie indiquent la survenue d'événements anormaux et que les animaux permettent de communiquer avec les esprits. Les événements anormaux sont toujours signifiés par des changements climatiques ; pour entrer en communication avec les esprits, il faut être versé dans l'art musical. Ainsi, quand la vertu de Xianggong des Song déclina, on put voir six oiseaux voler à reculons ; avant que la princesse Bo chi ne soit prise dans un incendie, des oiseaux l'annoncèrent ; avant qu'un feu ne se déclare dans les quatre pays, un vent *rong* soufflait déjà ; le vol d'un oiseau rouge en direction du soleil fut la marque d'une catastrophe imminente pour le pays de Chu. Ces signaux envoyés par le ciel sont compris par la nature. Ceux qui étudient la musique savent que celle-ci et les sons ne viennent pas de nulle part et que, appliqués aux affaires humaines, ils permettent de réaliser des prédictions justes. Les ancêtres des Qin

104. Li Ling (dir.), *Zhongguo fangshu gaiguan – zhanxing juan* 中國方術概觀 • 占星卷 (Panorama des arts divinatoires chinois – Livre sur la divination par les étoiles), Beijing, Renmin zhongguo chubanshe, 1993, p. 146, 159. L'article de Wang Pengfei 王鵬飛, « Ping Tangdai Li Chunfeng zhanfengqing fangfa » 評唐代李淳風“占風情”的方法 (De la méthode de divination par le vent présentée dans les écrits de Li Chunfeng), *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究, livre 29, n° 4, 2010, p. 389-403, analyse cette méthode divinatoire telle qu'elle est consignée entre autre dans *Yisi zhan* 乙巳占 (Divination Yisi). Mais cette analyse penche un peu trop du côté de l'histoire chinoise des phénomènes climatiques, et opère un changement dimensionnel en mesurant la force des vents à l'aide de l'échelle de Beaufort. L'aspect divinatoire, perçu comme un ramassis de superstitions, est exclu de son analyse.

105. Li Quan 李筌, *Shenji zhi di Taibai yin jing* 神機制敵太白陰經 (Livre secret de Vénus des procédés divins pour vaincre les ennemis), *Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編 (Série sur les compilations des premiers textes), volume 944, reproductions d'après l'exemplaire de la bibliothèque de Shoushan 守山閣, Beijing, Zhonghua shuju, 1985, p. 239-241.

antérieurs accordaient des récompenses en fonction des actes méritants, avec notamment Ge Lu qui prenait ses décisions après avoir écouté les meuglements des vaches; tout cela est consigné dans les *Printemps et Automnes*, il s'agit de données certaines et non de réputations fictives accolées à de grands personnages. Avec l'essor des Shang, les œufs d'hirondelle firent l'objet d'interprétations. Quand le roi Wen obéit au mandat céleste, un oiseau rouge lui apporta des rouleaux; ces présages favorables sont pour le moins étranges, mais comment voir d'un œil mauvais la chance accordée au roi des Zhou? Le ministre de la musique Ling Zhoujiu, après avoir écouté les oiseaux, expliqua que pendant l'expédition militaire du roi des Zhou contre le roi des Shang, Taisui se trouvait précisément en position *chunhuo*, une position qui garantissait la bénédiction des dieux des huit directions. Sans cela, il aurait été à craindre qu'il connaisse le même sort que Zilu¹⁰⁶. »

輅答曰：“夫天雖有大象而不能言，故運星精於上，流神明於下，驗風雲以表異，役鳥獸以通靈。表異者必有浮沈之候，通靈者必有宮商之應，是以宋襄失德，六鵠並退，伯姬將焚，鳥唱其災，四國未火，融風已發，赤鳥夾日，殃在荊楚。此乃上天之所使，自然之明符。考之律呂則音聲有本，求之人事則吉凶不失。昔在秦祖，以功受封，葛盧聽音，著在《春秋》，斯皆典謨之實，非聖賢之虛名也。商之將興，由一燕卵也。文王受命，丹鳥銜書，此乃聖人之靈祥，周室之休祚，何賤之有乎？夫鳥鳴之聽，精在鶉火，妙在八神，自非斯倫，猶子路之於死生也。”

L'explication avancée par Guan Lu est extrêmement complexe, mais une des données les plus fondamentales qui puissent expliquer les liens existant entre l'aéromancie et la divination par les oiseaux est que les oiseaux ont une certaine sensibilité qui leur permet de percevoir des événements annoncés par des phénomènes météorologiques; quant à leur cri, il est musical, ce qui rejoint le principe de la divination par les cinq notes et le vent. De ce fait, les instruments liés à l'aéromancie ont souvent une forme d'oiseau. Un autre point que ne mentionne pas Guan Lu est que les oiseaux crient dans une certaine direction, ce qui répond au principe des huit directions. Ainsi, dans P.3988, le texte sur la *Niaozhan xi yaoshi fa* 鳥占習要事法 (Divination par les oiseaux) fait la liste des chants d'oiseau en fonction d'où ils viennent: si c'est « de l'ouest, il faut s'attendre à

106. *Sanguo zhi* 三國志 (Annales des Trois royaumes), Beijing, Zhonghua shuju, 1971, p. 816.

l'arrivée d'hommes de pouvoir, de fonctionnaires » 西方，權人某，官使來。Les autres phrases étant construites sur le même modèle, il n'est pas besoin de les citer ici¹⁰⁷.

Pour les prédictions concernant des destinées individuelles ou des événements ponctuels, il convient de se rapporter à P.2610, P.3288 et S.2729V¹⁰⁸. Comme nous l'avons déjà mentionné, ces trois documents sont assez similaires. Un texte intitulé « Sigong zhanhou » 四宮占候 (Divination par les quatre palais) met en scène un diagramme à côté duquel figure la prédiction correspondante. En voici la retranscription, tirée de S.2729V :

La divination par les quatre palais s'établit en fonction de la provenance des vents :

Si le vent correspond à la prédiction *sha*, il est annonciateur d'événements nuisibles qu'il faut prévenir.

Si le vent correspond à la prédiction *daji*, il annonce des édits faisant état d'offrandes et de grâces et l'arrivée d'argent et de nourriture.

Si le vent correspond à la prédiction *fan*, les fils désobéiront à leurs pères et des révoltes auront lieu.

Si le vent correspond à la prédiction *ru*, des humiliations sont à attendre, comme la révélation de relations honteuses.

Si le vent correspond à la prédiction *zheng*, des escrocs chercheront à manigancer quelque chose, il faut donc être particulièrement vigilant.

107. D'autres documents comme P.3479 et P.3888 traitent aussi de la divination par les oiseaux; voir le travail de B. Laufer, « Bird Divination among the Tibetans », in *Sino-Tibetan Studies: Selected Papers on the Art, Folklore, History, Linguistics and Prehistory of Sciences in China and Tibet*, collected by Hartmut Walravens, New Delhi: Rakesh Goel for Aditya Prakashan, vol. II, 1987, p. 354-463. Carole Morgan, « La divination par les croassements des corbeaux dans les manuscrits de Dunhuang », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 3, (1987), p. 55-76. Wang Yao 王堯, Chen Jian 陳踐, *Tulufan shiqi de zhanbu yanjiu – Dunhuang zangwen xiejuan yishi* 吐蕃時期的占卜研究——敦煌藏文寫卷譯釋 (Étude sur la divination à l'époque de Turfan – traduction et interprétation de manuscrits en langue tibétaine trouvés à Dunhuang), Chinese University of Hong Kong Press, 1987, p. V-VI et 9-11.

108. Lors de leur travail sur l'uranomancie, Deng Wenjuan 鄧文寬 et Liu Lexian 劉樂賢 se sont inspirés de l'ouvrage précédemment cité de Rong Xinjiang, *Classiques et textes en langue chinoise du fonds allemand de Turfan*, pour établir un lien entre les ouvrages trouvés à Dunhuang qui nous occupent et Ch3316. Cf. Marc Kalinowski (ed.), *Divination et société dans la Chine Médiévale. Une étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003, p. 38-39.

Si le vent correspond à la prédiction *dan*, il est annonciateur de l'arrivée d'escrocs et de gens au comportement douteux.

Si le vent correspond à la prédiction *fen*, il est annonciateur de disputes, de litiges et d'antagonismes.

Si le vent correspond à la prédiction *di*, des criminels échapperont à leur peine en s'enfuyant et seront rattrapés.

凡四宮占候，隨風所發言之：

風從煞上來，必有相煞傷者，急防之。

風從大吉上來，爲有詔書恩釋（赦）並財食事。

風從反上來，子逆父，必有返（反）逆之事。

風從辱上來，必有污辱之事，若陰私相告發也。

風從爭上來，必有誣欺不誠信之人欲來欺詐，慎之。

風從但上來，有誣欺不行之人來。

風從分上來，有義急（忿）訟相持短長之事。

風從氏上來，有罪人逃形（刑）若亡走入官之事。

Pour Liu Lexian 劉樂賢, la divination par les quatre palais consiste à diviser les douze branches terrestres en quatre palais, dont chacun s'accorde avec une des huit prédictions (*sha* 煞, *daji* 大吉, *fan* 反, *ru* 辱, *zheng* 爭, *dan* 但, *fen* 分, *di* 氏) et une des huit directions; ensuite, la direction du vent permet de procéder à la divination. Il compare à ce propos les textes sur l'aéromancie *sanchen* et sur la divination par les tempêtes des huit directions (81) tirés du chapitre 10 de *Yisi zhan* 乙巳占 (Divination Yisi), et estime que le même principe les sous-tend et que le contenu en est similaire, ce qui permet de corriger les erreurs de copie de l'un à partir de l'autre¹⁰⁹.

La vulgarisation à Dunhuang des connaissances liées à l'aéromancie ne passe pas uniquement par des traités sur le sujet. Dans le chapitre sur la cérémonie *fengshan* (*yi fengshan* 議封禪) du *Tuyuan cefu* 兔園策府 (Livret du parc aux lièvres), il est dit: « Quand souffle un vent *xie*, le cœur est gonflé d'émotions respectables; les huit directions sont illuminées, la richesse abondante et tout est prêt à temps. » 協風搖扇，景化潛流，榮鏡八荒，財成萬有. Le commentaire

109. Liu Lexian 劉樂賢, « Dunhuang juanzi yu Yisi zhan duidu yi li » 敦煌卷子與〈乙巳占〉對讀一例 (Exemple d'une lecture comparée des manuscrits de Dunhuang et de Divination Yisi), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究 n° 6, Shanghai guji chubanshe, 2004, p. 266-270.

explicite ce qu'est un vent *xie*: « un vent doux » 協風, 和風¹¹⁰. C'est aussi grâce aux manuels d'éducation que ces connaissances intégrèrent peu à peu la culture générale de l'époque.

Mais les documents trouvés à Dunhuang traitent uniquement de méthodes de divination, pas de leur aspect pratique. Nous avons cherché dans des documents anciens des exemples concrets de cette tradition, en nous disant qu'il devait bien y avoir une mention écrite de cette aéromancie si populaire sous les Han orientaux. Dans le livre premier du chapitre 82 sur les arts divinatoires (*Fangshu zhuan*) du *Hou Hanshu* 後漢書 (Livre des Han postérieurs), on apprend que c'est grâce à cet art que Li Nan 李南 s'est fait connaître:

Li Nan (surnom: Xiaoshan) était originaire du comté de Jurong à Danyang. Jeune homme, il aimait beaucoup étudier et était passé maître en aéromancie. Pendant l'ère Yongyuan du règne de l'empereur Hedi des Han, le gouverneur Ma Leng fut convoqué par la justice pour une affaire de cambriolage. Les fonctionnaires pas plus que les gens du peuple n'étaient pas très rassurés à l'idée de rencontrer le juge, mais Li Nan vint féliciter Ma Leng en personne. Ce dernier se plaignit en ces termes: « C'est inconcevable, je suis convoqué pour répondre de mes crimes et vous me félicitez! ». Li Nan lui répondit: « Ce matin soufflait un vent doux, vous recevrez sans doute une bonne nouvelle demain midi, aussi suis-je venu vous féliciter. » Le lendemain, Ma Leng attendit sa bonne nouvelle toute la matinée et finit par se dire que Li Nan s'était trompé; en fin d'après-midi, il vit arriver un émissaire porteur d'un décret impérial le gracieux et garantissant que les poursuites s'arrêtaient là. Li Nan demanda au cavalier le pourquoi de son arrivée si tardive. Ce dernier lui répondit: « Au moment de traverser en bac la rivière Yuanling, mon cheval s'est blessé et je n'ai pas pu arriver aussi vite que prévu. » À ces mots, Ma Leng accorda sa confiance à Li Nan. Ce dernier fut ensuite recommandé pour prendre un poste à la cour, poste qui lui fut attribué. Mais il tomba malade et mourut chez lui.

La fille de Li Nan, elle aussi versée dans cet art familial, se maria avec un homme du comté de Youquan. Un matin qu'elle entrait dans la cuisine, un violent coup de vent s'engouffra; elle alla donc demander à sa belle-mère si elle pouvait rentrer chez ses parents pour leur faire ses adieux. La belle-mère ne voulut rien entendre, aussi la fille de Li Nan se mit-elle à genoux et l'implora en pleurant: « On nous apprend

110. Pour la retranscription, voir Zheng Acai 鄭阿財, Zhu Fengyu 朱鳳玉, *Dunhuang mengshu yanjiu* 敦煌蒙書研究 (Étude sur les manuels d'éducation élémentaire de Dunhuang), Lanzhou, Gansu jiaoyu chubanshe, 2002, p. 271.

chez moi qu'un coup de vent un peu violent s'engouffrant d'abord dans la cheminée de la cuisine puis dans le puits est annonciateur de désastre pour les femmes s'occupant du foyer. C'est le signe que je vais bientôt mourir. » Elle écrivit ensuite le jour de sa mort. Sa belle-mère l'autorisa alors à rentrer chez elle. Arrivée au jour dit, la fille de Li Nan tomba malade et mourut¹¹¹.

李南字孝山，丹陽句容人也。少篤學，明於風角。和帝永元中，太守馬棱坐盜賊事被徵，當詣廷尉，吏民不寧，南特通謁賀。棱意有恨，謂曰：“太守不德，今當即罪，而君反相賀邪？”南曰：“旦有善風，明日中時，應有吉問，故來稱慶。”旦日，棱延望景晏，以為無徵；至晡，乃有驛使齎詔書原停棱事。南問其遲留之狀。使者曰：“向度宛陵浦裏旆，馬踣足，是以不得速。”棱乃服焉。後舉有道，辟公府，病不行，終於家。

南女亦曉家術，為由拳縣人妻。晨詣爨室，卒有暴風，婦便上堂從姑求歸，辭其二親。姑不許，乃跪而泣曰：“家世傳術，疾風卒起，先吹竈突及井，此禍為婦女主爨者，妾將亡之應。”因著其亡日。乃聽還家，如期病卒。

Voici ce que dit la « Fan Ying zhuan » 樊英傳 (Bibliographie de Fan Ying) au même chapitre :

Fan Ying (zi: Jiqi) était du comté de Luyang à Nanyang. Il étudia pendant sa jeunesse dans la région de Chang'an et s'intéressa particulièrement aux ouvrages comme les *Mutations de Jing* et les cinq classiques. Il maîtrisait également l'aéromancie, l'astrologie, connaissait le livre présentant le carré de Luo et d'autres ouvrages de divination grâce auxquels il pouvait prédire les désastres et les événements sortant de l'ordinaire. Il résidait sur le flanc sud de la montagne Hu, et des personnes de tous horizons venaient lui rendre visite pour apprendre son art. Le gouvernement local lui proposa à plusieurs reprises un poste, en vain; des gens travaillant à la cour le recommandèrent même pour des fonctions très honorables (*xianlang fang-zheng*, *youdao*) mais là aussi en vain.

Une tempête arriva un jour de l'ouest. Fan Ying expliqua alors à ses disciples: « Un incendie féroce ravage le marché de Chengdu ». Il cracha en direction de l'ouest et dit à ses disciples de bien se souvenir de la date et de l'heure. Un visiteur originaire de Chengdu passa un jour par là et leur raconta l'histoire suivante: « Un incendie faisait rage quand un nuage noir arriva de l'est, amenant une forte pluie

111. *Hou hanshu* 後漢書 (Histoire des Han postérieurs), p. 2716-2717.

qui éteignit rapidement l'incendie. » Aussi tous s'émerveillèrent-ils de l'art de Fan Ying¹¹².

樊英字季齊，南陽魯陽人也。少受業三輔，習《京氏易》，兼明《五經》。又善風角、星算，《河》、《洛》七緯，推步災異。隱於壺山之陽，受業者四方而至。州郡前後禮請，不應；公卿舉賢良方正、有道，皆不行。

嘗有暴風從西方起，英謂學者曰：“成都市火甚盛。”因含水西向漱之，乃令記其日時。客後有從蜀都來，云“是日大火，有黑雲卒從東起，須臾大雨，火遂得滅”。於是天下稱其術藝。

Il est regrettable que les textes qui nous sont parvenus soient trop pétris du merveilleux qui entoure les arts divinatoires pour donner beaucoup de détails sur les méthodes de divination. Nous n'avons trouvé aucun ouvrage de Dunhuang correspondant précisément à nos attentes, et aucun des classiques d'histoire chinois qui nous est parvenu ne fait mieux l'affaire. Il est dit dans l'un d'eux que la fille de Li Nan était versée dans cet art dont elle avait hérité en tant qu'art familial. Peut-être des ouvrages de ce genre se transmettaient-ils uniquement par voie orale au sein d'un clan, aussi secrètement que possible. Cela expliquerait pourquoi aucun ouvrage écrit n'a à ce jour été retrouvé et pourquoi cet art a aujourd'hui disparu.

Bien que les originaux des ouvrages sur les cinq courants d'aéromancie mentionnés ci-dessus aient aujourd'hui disparu, quelques données ont pu en être conservées dans des documents trouvés à Dunhuang et Turfan et dans des compilations de renom datant des Tang et portant sur les arts divinatoires et l'art militaire, comme *Yisi zhan* 乙巳占 (Divination yisi), *Tang Kaiyuan zhanjing* 唐開元占經 (Classique de divination de l'ère Kaiyuan) ou encore *Shenji zhi di Taibai yin jing* 神機制敵太白陰經 (Livre secret de Vénus des procédés divins pour vaincre les ennemis). Quelle est la nature du lien qui existe entre ces cinq arts ? Ou plutôt, quel est le principe supérieur qui les unit ? Wang Chong 王充 ne nous a pas attendu pour répondre à cette question. Il écrit ainsi au rouleau 15, « Biantong pian » 變動篇 (Changements phénoménaux), de son *Lunheng* 論衡 : « Dans le texte “Livre des gouverneurs du ciel” des *Mémoires historiques*, il est

112. *Ibid.*, p. 2721-2722.

dit que le matin du premier jour du premier mois, il est possible de faire des prédictions en fonction d'où vient le vent. S'il vient du sud, il est annonciateur de sécheresses; du nord, d'inondations; de l'est, d'épidémies; de l'ouest, de guerres. Sima Qian nous explique ainsi que, si l'observation du vent nous permet de prévoir ces différents désastres, c'est que tout, des actions individuelles aux événements, est décidé et écrit par le ciel. » 《天官》之書，以正月朝，占四方之風。風從南方來者旱，從北方來者湛，東方來者爲疫，西方來者爲兵。太史公實道，言以風占水旱兵疫者，人物吉凶統於天也¹¹³.

113. Huang Hui 黃琿, *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋 (Interprétation du Lunheng), avec en annexe la compilation établie par Liu Pansui 劉盼遂, Beijing, Zhonghua shuju, 1990, p. 653.

Références bibliographiques

Liste des anonymes :

Sans nom d'auteur, en allemand, « Ein chinesischer Turfan-text aus der Zeit der Qara-qitay », *Scholia*, Wiesbaden 1981.

Sans nom d'auteur, en allemand, « Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichaischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung », *Agypten Vorderasien Turfan*, eds. H. Klengel & W. Sundermann, Berlin 1991.

Sans nom d'auteur, en allemand, « Fragmente chinesischer Haushaltsregister der Tang-Zeit in der Berliner Turfan-Sammlung », *MIO*, XVI, 1970.

Sans nom d'auteur, en japonais, « Bōkijutsu no samazama » 望氣術のさまざま (Les différentes facettes de l'aéromancie), *Kansai Daigaku bungaku ronshū* 關西大學文學論集, tome 38, n° 2, 1989.

Sans nom d'auteur, en japonais, « Chūgoku kodai ni okeru kaze no kannen to sono tenkai » 中國古代における風の觀念とその展開 (La notion de vent dans l'antiquité chinoise et son déploiement), *Kansai Daigaku Chūgoku Bungakkai kiyō* 關西大學中國文學會紀要, n° 9, 1985.

Sans nom d'auteur, en japonais, « Chūgoku kodai no ki madawa unki ni uranai: kandai igo ni okeru bōkijutsu no hattatsu » 中國古代の氣または雲氣による占い——漢代以後における望氣術の發達 (L'aéromancie dans l'antiquité chinoise – l'essor des techniques servant à observer l'air nuageux après la dynastie des Han), *Kansai Daigaku Chūgoku Bungakkai kiyō* 關西大學中國文學會紀要, n° 10, 1989.

Sans nom d'auteur, en japonais, « Chūgoku ni okeru kaze no kansoku to kansoku kigu no hattatsu » 中國における風の觀測と觀測器具の發達 (L'observation du vent et le développement des instruments de mesure en Chine), *Kansai Daigaku bungaku ronshū* 關西大學文學論集, tome 35, n° 1, 1985.

Sans nom d'auteur, en chinois, « Deguo Tulufan shoujipin zhong de hanwen dianji yu wenshu » 德國“吐魯番收集品”中的漢文典

- 籍與文書 (Les classiques et documents en langue chinoise issus de « recueils de Turfan » conservés en Allemagne), *Huaxue* 華學, n° 3, Beijing, Zijincheng chubanshe, 1998.
- Sans nom d'auteur, en chinois, « Shi Yindai qiunian yu sifang he sifeng de jisi » 釋殷代求年於四方和四風的祭祀 (Les quatre directions et les quatre vents dans les cérémonies de la dynastie Zhou servant à prédire les récoltes), *Fudan xuebao* 復旦學報, 1956.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Beiji qianjin yaofang jiaoshi* 備急千金要方校釋 (Prescriptions valant leur pesant d'or pour maladies urgentes), Annotations de Li Jingrong 李景榮, etc., Beijing, Renmin weisheng shenchubanshe, 1997.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Hanshu* 漢書 (Histoire des Han), Beijing, Zhonghua shuju, 1962.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Hou Hanshu* 後漢書 (Histoire des Han postérieurs), chapitre 82, « Fangshu zhuan » 方術傳 (Sciences occultes), Beijing, Zhonghua shuju, 1965.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Jinshu* 晉書 (Livre des Jin), Beijing, Zhonghua shuju, 1974.
- Sans nom d'auteur, en chinois, Shuhudi qinmu zhujian zhengli xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組 (Mission archéologique responsable de la découverte de documents sur lattes de bambou trouvés dans une tombe Qin de Shuihudi), *Shuhudi qinmu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡 (Documents sur lattes de bambou trouvés dans une tombe Qin de Shuihudi), Beijing, Wenwu chubanshe, 1990.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Suishu* 隋書 (Histoire des Sui), Beijing, Zhonghua shuju, 1973.
- Sans nom d'auteur, en japonais, *Tō-Sō hōritsu bunsho no kenkyū* 唐宋法律文書の研究 (Étude des documents juridiques datant des Tang et des Song), Tōkyō, Tōhō Bunka Gakuin Tōkyō Kenkyūjo, 1937.
- Sans nom d'auteur, en chinois, Xinjiang tulufan wenwuju 新疆吐魯番文物局 (Bureau des biens culturels de Turfan) intitulé *Tulufanxue yanjiu: Dierjie tulufanxueguoji xueshu yantaohui lunwenji* 吐魯番學研究：第二屆吐魯番學國際學術研討會論文

- 集 (Études de Turfan: actes du 2^e colloque international sur les études de Turfan), Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 2006.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Yinqueshan hanmu zhujian* 銀雀山漢墓竹簡 (Ouvrages sur lattes de bambou trouvés dans une tombe Han à Yinqueshan), Beijing, Wenwu chubanshe, 2010.
- Sans nom d'auteur, en chinois, *Shiji* 史記 (Mémoires historiques), Beijing, Zhonghua shuju, 1959.

Liste par auteur :

- Akatsuka Kiyoshi 赤塚忠, *Chūgoku kodai no shūkyō to bunka: In Ōchō no saishi* 中國古代の宗教と文化: 殷王朝の祭祀 (Religions et culture dans l'antiquité chinoise: les sacrifices sous la dynastie Shang), Tōkyō, Kadokawa Shoten, 1977.
- Allan, Sarah, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1991.
- Arrault, Alain, « Jian lun Zhongguo gudai liri zhong de nianba su – yi Dunhuang juzhu liriwei zhongxin » 簡論中國古代曆日中的廿八宿注曆—以敦煌具注曆日爲中心 (Aperçu au sujet des 28 étapes célestes comme marqueurs des jours dans les calendriers anciens de la Chine — Autour des calendriers de Dunhuang), *Dunhuang Turfan yanjiu* 敦煌吐魯番研究, tome 7, Beijing, Zhonghua Bookstore, 2004.
- Chen Mengjia 陳夢家, *Yinxu buci zongshu* 殷虛卜辭綜述 (Résumé des inscriptions sur la divination trouvées à Yinxu), Beijing, Kexue chubanshe, 1956.
- Chen Naihua 陳乃華, « Zaoqi Yin Yang xueshuo de zhongyao wenxian: 'Yinyang shiling zhanhou zhi shu'chutan » 早期陰陽學說的重要文獻: 〈陰陽時令占候之書〉初探 (Textes majeurs des débuts de la doctrine du Yin et du Yang: étude préparatoire de l'ouvrage *Ordre des saisons et divination fondée sur la doctrine Yin-yang*), *Wenxian* 文獻, 1997.
- Chen Qiyong 陳奇猷, *Lü shi chunqiu xin jiaoshi* 呂氏春秋新校釋 (Nouvelles annotations des Printemps et Automnes de Lü), Shanghai guji chubanshe, 2002.

- Chen Weiwu 陳偉武, « Jianbo bingxue wenxian junshu kaoshu » 簡帛兵學文獻軍術考述 (Étude sur la divination militaire dans les ouvrages sur soie et sur bambou traitant de l'art militaire), *Huaxue* 華學, n° 1, Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 1995.
- Chen Yan 陳延撰, compilée et révisée par Gao Wenzhu 高文柱 dans *Xiao pin fang jijiao* 小品方輯校 (Notes sur *Prescriptions rapides*), Tianjin Kexue jishu chubanshe, 1983.
- Cheng Ming'en 陳明恩, « Qihua yuzhou lun zhuti jiagou de xingcheng ji qi zhankai » 氣化宇宙論主體架構的形成及其開展 (Formation et développement d'une représentation de l'univers régie par l'action du *qi*), mémoire de mastère du centre de recherche sur le chinois de l'université de Danjiang 淡江大學, 1995.
- Dai Nianzu 戴念祖, « Shi xi Lüshu zhong de yuelü yu zhanbu » 試析秦簡〈律書〉中的樂律與占卜 (Essai d'analyse des tonalités et des pratiques divinatoires du « Livre des tuyaux sonores »), *Wenwu* 文物, 2002.
- DeWoskin, Kenneth J., *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, New York, Columbia University Press, 1983.
- Ding Guangdi 丁光迪 (dir.), *Zhubing yuanhou lun jiaozhu* 諸病源候論校注 (Notes sur *Origine et symptômes des maladies*), Beijing, Renmin weisheng shenchubanhse, 1992.
- Ding Shan 丁山, *Zhongguo gudai zongjiao yu shenhua kao* 中國古代宗教與神話考 (Étude des religions et des mythes de l'antiquité chinoise), reproduction, Shanghai wenyi chubanshe, 1988.
- Du You 杜佑, *Tongdian* 通典, notes de Wang Wenjin 王文錦, Beijing, Zhonghua shuju, 1988.
- Feng Shi 馮時, « Yin buci sifang feng yanjiu » 殷卜辭四方風研究 (Étude des inscriptions sur les vents des quatre directions datant de la dynastie Shang), *Kaogu xuebao* 考古學報, 1994.
- Fujiwara Sukeyo 藤原佐世, *Nihonkoku genzaisho mokuroku* 日本國見在書目錄 (Liste des écrits actuellement détenus par le Japon).

- Gautama Siddha 瞿曇悉達, *Tang Kaiyuan zhanjing* 唐開元占經 (Classique de divination de l'ère Kaiyuan), livre 93, « Hou xing shan'e yunqi zhan » 候星善惡雲氣占 (L'uranomancie comme pratique divinatoire), reproduction, Beijing, Zhongguo shudian, 1989.
- Gu Jiegang 顧頡剛, *Gouqiu Zhongguo tushu jihuashu* 購求中國圖書計劃書 (Proposition d'achat de documents chinois), Guangzhou, Zhongshan daxue, 1927, d'après *Wenxian* 文獻, n° 8, Beijing, Shumu wenxian chubanshe, 1981.
- Guo Moruo (dir.) *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 (Recueil d'inscriptions sur os et écailles), tome 5, n° 1, (11 480-14 821), Beijing, Zhonghua shuju, 1979.
- Guo Moruo 郭沫若 (dir.), *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 (Recueil d'inscriptions sur os et écailles), *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 (Recueil d'inscriptions sur os et écailles), tome 7, n° 1, (annexes 19 754 – 22 536), Beijing, Zhonghua shuju, 1980.
- Hao Yixing 郝懿行, *Erya yi shu* 爾雅義疏 (Sens du *Erya* et notes), Hao Yixing et al., *Erya, Guangya, Fangyan, Shiming Qing shu sizhong hekan (fu suoyin)* 爾雅 廣雅 方言 釋名 清疏四種合刊 (附索引) (*Erya, Guangya, Fangyan, Shiming* — Publication conjointe de quatre types d'annotations datant des Qing [avec index]), reproduction, Shanghai guji chubanshe, 1989.
- He Ning 何寧, *Huainanzi jishi* 淮南子集釋 (Notes sur le *Huainanzi*), Beijing, Zhonghua shuju, 1998.
- He Shuangquan 何雙全, « Tianshui Fangmatan Qinjian zongshu » 天水放馬灘秦簡綜述 (Résumé des ouvrages sur bambou datant des Qin découverts à Fangmatan (Tianshui)), *Wenwu* 文物, 1989.
- Hu Houxuan 胡厚宣, « Jiaguwen sifang fengming kaozheng » 甲骨文四方風名考證 (Étude des noms des quatre directions et des vents figurant sur os et carapaces gravés), *Jiaguxue shangshi luncong chuji* 甲骨學商史論叢初集 (Séries sur l'histoire des Shang et sur l'étude des os et carapaces gravés), tome 1, Chengdu, Qilu daxue, 1^{re} édition de 1944, d'après Shijiazhuang, Hebei jiaoyu chubanshe, 2002.
- Hu Wenhui 胡文輝, « Yinqueshan Hanjian Tiandi bafeng wuxing kezhu wuyin zhi ju shizheng » 銀雀山漢簡〈天地八風五行客主五音

- 之居〉釋證 (Réinterprétation de l'ouvrage sur lattes de bambou datant des Han « Traité de divination de la dimension propice des huit vents par les cinq éléments et les cinq notes » trouvé à Yinqueshan), *Jianbo yanjiu* 簡帛研究, n° 3, Nanning, Guangxi jiaoyu chubanshe, 1998, in *Zhongguo zaoqi fangshu yu wenxian congkao* 中國早期方術與文獻叢考 (Étude des arts divinatoires et des ouvrages de la Chine ancienne), Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 2000.
- Huang Hui 黃琿, *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋 (Interprétation du Lunheng), avec en annexe la compilation établie par Liu Pansui 劉盼遂, Beijing, Zhonghua shuju, 1990.
- Huang Zhengjian 黃正建, *Dunhuang zhanbu wenshu yu Tang Wudai zhanbu yanjiu* 敦煌占卜文書與唐五代占卜研究 (Textes de Dunhuang sur la divination et étude sur la divination sous les Tang et les Cinq Dynasties), Beijing, Xueyuan chubanshe, 2001.
- Huang Zhengjian, Textes sur la divination de Dunhuang et étude sur la divination sous les Tang et les Cinq Dynasties.
- Huang Zhengjian 黃正建, *Dunhuang zhanbu wenshu yu Tang Wudai zhanbu yanjiu* 敦煌占卜文書與唐五代占卜研究 (Étude des ouvrages de divination de Dunhuang et de la période des Tang et des Cinq Dynasties), Beijing, Xueyuan Publishing House, 2001.
- Hui Fuping 惠富平, « *Shiji zhong de ruogan nongye wenti* » 史記中的若干農業問題 (Les nombreuses questions agricoles soulevées par les *Mémoires historiques*), *Nongye kaogu* 農業考古, 2002.
- Ikeda On 池田溫, *Chūgoku kodai shahon shikigo shūroku* 中國古代寫本識語集錄 (Compilations des écrits sur les manuscrits de l'Antiquité chinoise), Tōkyō, Ōkura Shuppan, 1990.
- Ikeda Suetoshi 池田末利, *Chūgoku kodai shūkyōshi kenkyū: seido to shisō* 中國古代宗教史研究——制度と思想 (Étude de l'histoire des religions dans l'antiquité chinoise : système et pensée), Tōkyō, Tōkai Daigaku Shuppankai, 1981. In *Jianbo bingxue wenxian tanlun* 簡帛兵學文獻探論 (Étude des ouvrages sur soie et sur bambou traitant de l'art militaire), Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 1999.

- Jiang Linchang 江林昌, « Jiaguwen sifang feng yu gudai yuzhou guan » 甲骨文四方風與古代宇宙觀 (Les vents des quatre directions dans les inscriptions sur os et écailles et la représentation de l'univers dans l'antiquité), *Yindu xuekan* 殷都學刊, 1997.
- Kagawa Mokushiki 香川默識 (dir.), *Saiiki kōko zufu* 西域考古圖譜 (Manuel illustré des explorations des régions occidentales), livre 2, Tōkyō, Kokkasha, 1915.
- Kalinowski, Marc, *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le Compendium des cinq agents (Wuxing Dayi, v^e siècle)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1991.
- Kalinowski, Marc (ed.), *Divination et société dans la Chine Médiévale. Une étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003.
- Kanō Yoshimitsu 加納喜光, « Yishu zhong suojian de qilun: zhongguo chuantong yixue zhong de jibinguan » 醫書中所見的氣論——中國傳統醫學中的疾病觀 (Le qi dans les ouvrages de médecine – les maladies dans la médecine traditionnelle chinoise), Onozawa Seiichi 小野澤精一, Fukunaga Mitsuji 福永光司, Yamanoi Yū 山井涌 (dir.), *Qi de sixiang: zhongguo ziranguan he ren de guannian de fazhan* 氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展 (La pensée du qi – représentation chinoise de la nature et développement de la notion d'humain), Li Qing 李慶 (trad.), Shanghai renmin chubanshe, 1990.
- Kuroda Genji, « Purushi gakujutsuin shozō chūō Ajia shutsudo Ipōshu yon shu » 普魯西學術院所藏中央亞細亞出土醫方書四種 (Les quatre catégories d'ouvrages de médecine trouvés en Asie centrale et conservés à l'Institut prussien), *Shinagaku* 支那學, tome 7, n° 4, 1935.
- Laufer, Berthold, « Bird Divination among the Tibetans », in *Sino-Tibetan Studies: Selected Papers on the Art, Folklore, History, Linguistics and Prehistory of Sciences in China and Tibet*, collected by Hartmut Walravens, New Delhi: Rakesh Goel for Aditya Prakashan, vol. II, 1987.

- Li Fanwen 李範文, « Wenhai baoyun zai yanjiu » 〈文海寶韻〉再研究 (Nouvelle étude de *Rimes précieuses dans l'océan des caractères*), *Xibei di'er minzu xueyuan xuebao* 西北第二民族學院學報, 2004.
- Li Ling (dir.), *Zhongguo fangshu gaiguan – zhanxing juan* 中國方術概觀・占星卷 (Panorama des arts divinatoires chinois – Livre sur la divination par les étoiles), Beijing, Renmin zhongguo chubanshe, 1993.
- Li Quan 李筌, *Shenji zhi di Taibai yin jing* 神機制敵太白陰經 (Livre secret de Vénus des procédés divins pour vaincre les ennemis), *Congshu jicheng chubian* 叢書集成初編 (Série sur les compilations des premiers textes), volume 944, reproductions d'après l'exemplaire de la bibliothèque de Shoushan 守山閣, Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- Li Suchang 黎庶昌 (compil.), *Guyi congshu* 古逸叢書 (Collections des écrits anciens), volume 19, reproduction à partir du manuscrit japonais, 10^e année du règne de Guangxu 光緒, Tōkyō, Presses officielles.
- Li Xueqin, « Shenlun sifang fengming bu jia » 申論四方風名卜甲 (Étude du nom des vents des quatre directions apparaissant sur des carapaces), *Huaxue* 華學, n° 6, Beijing, Zijincheng chubanshe, 2003.
- Li Xueqin, « Shifen yu Wu Yue Chunqiu » 時分與〈吳越春秋〉 (Le temps dans les Printemps et Automnes de Wu et Yue), *Jianbo Yiji yu xueshushi* 簡帛佚籍與學術史 (Ouvrages perdus sur bambou et soie et histoire académique), Nanchang, Jiangxi jiaoyu chubanshe, 2001.
- Li Xueqin 李學勤, « Jiugong bafeng ji jiugong shipan » 〈九宮八風〉及九宮式盤 (Les neuf palais, les huit vents et la table de divination des neuf palais), *Guwenxian conglun* 古文獻叢論, Shanghai, Yuandong chubanshe, 1996.
- Li Xueqin 李學勤, « Shangdai de sifeng yu sishi » 商代的四風與四時 (Les quatre vents et les quatre saisons de la dynastie Shang), *Li Xueqin ji: zhuisu, kaoju, guwenming* 李學勤集: 追溯·考據·古文明 (Recueil de Li Xueqin: dater – attester – civilisations anciennes), Ha'erbin, Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 1989.

- Lian Shaoming, « Buci suojian Shangdai sixiang zhong de sifeng yu tianming » 卜辭所見商代思想中的四風與天命 (Inscriptions sur os et écailles évoquant les notions des quatre vents et du destin sous la dynastie Shang), *Huaxia Kaogu* 華夏考古, 2004.
- Lian shaoming, « Shangshu Gaozong rongri yu gudai de niaozhan » 〈尚書・高宗彤日〉與古代的鳥占 (Le sacrifice *rong* à Gaozong et la divination par les oiseaux de l'antiquité), *Huaxue* 華學, n° 1, Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 1995.
- Lian Shaoming 連劭名, « Shangdai de sifang fengming yu bagua » 商代的四方風名與八卦 (Les vents des quatre directions et les huit diagrammes de la dynastie Shang), *Wenwu* 文物, 1988.
- Lian Shaoming 連劭名, « Yinqueshan Hanjian Wuyin zhi ju yu gudai de fengzhan shu » 銀雀山漢簡〈五音之居〉與古代的風占術 (Ouvrage sur bambou datant des Han trouvé à Yinqueshan « Divination par les cinq notes et art antique de l'aéromancie »), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 9, Beijing, Zhonghua shuju, 2010.
- Lian Shaoming 連劭名, « Yinqueshan Hanjian Wuyin zhi ju yu gudai de fengzhan shu » 銀雀山漢簡〈五音之居〉與古代的風占術 (Ouvrage sur bambou datant des Han trouvé à Yinqueshan « Divination par les cinq notes et art antique de l'aéromancie »), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 9, Beijing, Zhonghua shuju, 2010.
- Liu Lexian 劉樂賢, « Dunhuang xieben zhong de meidao wenxian ji xiangguan wenti » 敦煌寫本中的媚道文獻及相關問題 (Manuscripts de Dunhuang sur les techniques de séduction [*meidao*] et autres sujets s'y rapportant), *Dunhuang Turfan yanjiu*, tome 6, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2002.
- Liu Lexian 劉樂賢, *Shuihudi qinjian rishu yanjiu* 睡虎地秦簡日書研究 (Étude du Livre des jours sur lattes de bambou datant des Qin trouvé à Shuihudi), Taibei, Wenjin chubanshe, 1994.
- Liu Lexian 劉樂賢, « Dunhuang juanzi yu Yisi zhan duidu yi li » 敦煌卷子與〈乙巳占〉對讀一例 (Exemple d'une lecture comparée des manuscrits de Dunhuang et de *Divination Yisi*), *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究 n° 6, Shanghai guji chubanshe, 2004.

- Liu Ying 劉瑛, *Zuozhuan, Guoyu fangshu yanjiu* 〈左傳〉、〈國語〉方術研究 (Étude des arts divinatoires dans le Zuozhuan et les Discours des royaumes), Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 2006.
- Liu zhaomin 劉昭民, « Zhongguo Songdai zhi qian de zhanhoujia » 中國宋代之前的占候家 (Les uranomanciens avant la dynastie Song), *Zhongguo keji shiliao* 中國科技史料, tome 15, n° 2, 1994.
- Liu Zhaorui 劉昭瑞, « Houfengniao yu xiangfengniao – lun Shaoxing 306 hao mu tongwu shang niao de gongneng » 候風鳥與相風鳥——論紹興306號墓銅屋上鳥的功能 (Instruments de mesure du vent en forme d'oiseau – fonctions de l'oiseau perché sur le toit de la maison en cuivre miniature trouvée dans la tombe 306 de Shaoxing), *Huaxue* 華學, n° 5, Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 2001.
- Liu Zongdi 劉宗迪, « 'Shanhaijing – Dahuangjing'yu 'Shangshu – Yaodian'de duibi yanjiu » 〈山海經·大荒經〉與〈尚書·堯典〉的對比研究 (Étude comparée du Livre des vastes étendues sauvages tiré du *Classique des montagnes et des mers* et de la Règle de Yao tirée du *Classique des documents*), *Mingzu yishu* 民族藝術, 2002.
- Lo, Vivienne and Cullen, Christopher (eds.), *Medieval Chinese Medicine: The Dunhuang Medical Manuscripts*, London and New York, Routledge Curzon, 2005.
- Lü Zifang 呂子方, *Zhongguo kexue jishu shi lunwen ji* 中國科學技術史論文集 (Séries sur l'histoire des sciences et des techniques chinoises), Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 1984.
- Ma Jixing 馬繼興 (dir.), *Dunhuang guyiji kaoshi* 敦煌古醫籍考釋 (Étude et explication des anciens ouvrages de médecine trouvés à Dunhuang), Nanchang, Jiangxi kexue jishu chubanshe, 1988.
- Meguro Kyōko 目黒杏子, « Zenkan botei ki ni okeru koushi taisei no seiritsu: kansen taiji no bunseki o chūshin ni » 前漢武帝期における郊祀體制の成立：甘泉泰畤の分析を中心に (La mise en place de cérémonies célébrées en dehors des villes avant l'empereur Han Wudi: analyse des lieux dévolus à ces cérémonies), *Shirin* 史林, tome 86, n° 6, 2003.

- Meng Qingyun 孟慶雲, « Luoshu – jiugong bafeng shuxue moxing yu 'Neijing' quanxi zang xianglun » 洛書—九宮八風數學模型與〈內經〉全息臟象論 (Livre de Luo – le modèle mathématique des neuf palais et des huit vents et la théorie des manifestations externes des organes consignée dans le *Classique interne*), *Jiangxi zhongyi xueyuan xuebao* 江西中醫學院學報, tome 15, n° 3, 2003.
- Meng Qingyun 孟慶雲, « Lingshu – jiugong bafeng yu taiyi shu » 〈靈樞·九宮八風〉與太一數》 (« Divination par les neuf palais, les huit vents et l'Un Suprême dans le *Pivot merveilleux* »), Huang Wenzhu 黃文鑄 (dir.), *Zhongyi yao wenxian luntan* 中醫藥文獻論壇 (Forum de discussion sur les documents de la médecine chinoise), Beijing, Zhongyi guji chubanshe, 1998.
- Morgan, Carole, « La divination par les croassements des corbeaux dans les manuscrits de Dunhuang », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 3, 1987.
- Niida Noboru 仁井田陞, « Torufan shutsudo no hōritsu shiryō sūshu » 吐魯番出土の法律史料数種 (Différents types d'ouvrages d'histoire juridique trouvés à Turfan), *Shigaku zasshi* 史學雜誌, tome 47, n° 10, 1936.
- Nishiwaki Tsuneki 西脇常記, *Doitsu shourai Torufan Kanbun monjo* ドイツ將來のトルファン漢語文書 (Le futur allemand des ouvrages en langue chinoise trouvés à Turfan), Kyōto, Kyōto Daigaku Gakujutsu Shuppankai, 2002.
- Nishiwaki Tsuneki, *Chinesische und Manjurische Handschriften und Seltene Drucke, Teil 3*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001.
- Nishiwaki Tsuneki, *Doitsu shourai Torufan Kanbun monjo* ドイツ將來のトルファン漢語文書 (Le futur allemand des ouvrages en langue chinoise trouvés à Turfan).
- Oda Yoshihisa 小田義久 (dir.), *Ōtani bunsho shūsei* 大谷文書集成 (Découvertes de la mission Ōtani), livre 3, Kyōto, Hōzōkan, 2003.
- Ogawa Takuji, « Shina ni okeru honzōgaku no kigen to Shinnō honzōkyō » 支那に於ける本草學の起源と神農本草經 (Les origines chinoises des études sur le *Traité de pharmacopée* et du *Traité de pharmacopée* de Shennong), *Shirin* 史林, tome 4, n° 4, 1919.

- Qian Chaochen 錢超塵 et Li Yun 李雲, *Riben Renhesi yuanchao gujuanzi ben Huangdi Neijing Taisu xin jiaozheng* 日本仁和寺原鈔古卷子本黃帝內經太素新校正 (Révision du manuscrit original du Classique interne conservé au temple japonais Ninnaji), Beijing, Xueyuan chubanshe, 2006.
- Rao Zongyi 饒宗頤, « Sifangfeng xinyi » 四方風新義 (Nouveau sens des vents des quatre directions), *Zhongshan daxue xuebao* 中山大學學報, 1988, n° 4, d'après *Zhongguo zongjiao sixiangshi xinye* 中國宗教思想史新頁 (Nouvelle page de l'histoire de la pensée et des religions chinoises), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2000.
- Rao Zongyi, « Tan Yinqueshan jian Tiandi bafeng wuxing keju wuyin zhi ju » 談銀雀山簡〈天地八風五行客居五音之居〉 (Sur l'ouvrage sur lattes de bambou « Traité de divination de la dimension propice des huit vents par les cinq éléments et les cinq notes » trouvé à Yinqueshan), *Jianbo yanjiu* 簡帛研究, n° 1, Beijing, Falu chubanshe, 1993.
- Rong Xinjiang (dir.), *Tulufan wenshu zongmu – Oumei shoucang juan* 吐魯番文書總目：歐美收藏卷 (Catalogue des ouvrages de Turfan — Fonds européen et américain), Wuhan daxue chubanshe, 2007.
- Rong Xinjiang, « Bolin tongxun » 柏林通訊 (Communication à Berlin), *Xueshu jilin* 學術集林, tome 10, Shanghai, Shanghai yuandong chubanshe, 1997.
- Ruan Yuan 阮元, *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (Notes sur les Treize classiques), Beijing, Zhonghua shuju, 1980.
- Sakaide Yoshinobu 坂出祥伸, « Senfūjutsu no samazama: Chūgoku kodai ni okeru » 占風術のさまざま——中國古代における (Les différentes pratiques d'aéromancie – pratiques chinoises de l'antiquité), *Kansai Daigaku bungaku ronshū* 關西大學文學論集, tome 34, n° 3 et 4, 1985.
- Satō Kuniichi 佐藤邦一, « Happū to nijūhasshuku: Shiki ritsusho ni okeru reki no yota ritsu fu jiga no seimei ni tsuite » 八風と二十八宿——史記律書における曆之應律、付爾雅の「星名」に就て (Huit vents et vingt-huit étapes célestes – étude du calendrier figurant dans le *Livre sur les tuyaux sonores des Mémoires*

- historiques et du nom des étoiles dans le *Erya*), *Tōyō bunka* 東洋文化 (Mukyūkai), n° 61, 1988.
- Shen Jianhua 沈建華, « Buci zhong de 'ting'yu 'lü' » 卜辭中的“聽”與“律” (Les mots 'ting'et 'lü'dans les inscriptions sur os et écailles), *Dongyue luncong* 東嶽論叢, 2005.
- Shen Zumian 沈祖棉, annoté par Shen Yanfa 沈延發, « Bafeng kaolüe » 八風考略 (Étude des huit vents), *Zhouyi yanjiu* 周易研究, 1995.
- Shirasugi Etsuo 白杉悅雄, « Kyūkyū hachifū zu to seiritsu to kawa-zu raku-sho denshō -- Kan dai gakujutsu sekai no naka no igaku » 九宮八風圖の成立と河圖・洛書傳承——漢代學術世界の中の醫學 (Diagramme des neuf palais et des huit vents et transmission du Carré de Luo – la médecine dans l'univers académique des Han), *Nippon Chūgoku gakkai hō* 日本中國學會報, n° 46, 1994.
- Shuhudi qinmu zhujian zhengli xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組 (Mission archéologique responsable de la découverte de documents sur lattes de bambou trouvés dans une tombe Qin de Shuihudi), *Shuhudi qinmu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡 (Documents sur lattes de bambou trouvés dans une tombe Qin de Shuihudi), Beijing, Wenwu chubanshe, 1990.
- Thilo, T., « Fragmente chinesischer Haushaltsregister aus Dunhuang in der Berliner Turfan-Sammlung », *MIO*, XIV, 1968.
- Thilo, T., Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente, I-II, Berlin 1975, 1985.
- Thilo, T., *Orientalistische Literaturzeitung* 97: 3, 2002.
- Uno Motoharu 宇野順治, Koizumi Enjun 古泉圓順, « Fukugen: Torufan shutsudo « nijūhachi (nana) yado sensei-sho » » 復元: トルファン出土「二十八(七)宿占星書」 (Rétablissement: le *Livre de divination sur les vingt-huit étapes célestes* trouvé à Turfan), *Ryūkoku Daigaku Bukkyō Bunka Kenkyūjo kiyō*, tome 43, 2004.
- Wang Aihe 王愛和, « Sifang yu zhongxin: wan Shang wangzu de yuzhou lun » 四方與中心: 晚商王族的宇宙論 (Quatre directions et centre: cosmologie du clan royal à la fin des Shang), *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, 2001.

- Wang Guoliang 王國良, *Hainei shizhou ji yanjiu* 海內十洲記研究 (Étude du Récit des Dix continents de la mer intérieure), Taipei, Wenshizhe chubanshe, 1993.
- Wang Guowei 王國維, « Guwen xinzheng » 古文新證 (Nouvelle étude des textes antiques), *Gushi xinzheng* 古史新證 (Nouvelle étude de l'histoire antique), Beijing, Qinghua daxue chubanshe, 1994.
- Wang Pengfei 王鵬飛, « Ping Tangdai Li Chunfeng zhanfengqing fangfa » 評唐代李淳風“占風情”的方法 (De la méthode de divination par le vent présentée dans les écrits de Li Chunfeng), *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究, livre 29, n° 4, 2010.
- Wang Tie 王鐵, *Handai xueshu shi* 漢代學術史 (Histoire des disciplines sous la dynastie Han), Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 1995.
- Wang Xu 王旭, Xu Zhaoyu 徐昭玉, « Lingshu – Jiugong bafeng pian de jiugong tu fei qi suo guyou » 〈靈樞·九宮八風篇〉的九宮圖非其所固有 (Ajout a posteriori du diagramme des neuf palais dans le texte sur les neuf palais et les huit vents du Pivot merveilleux), *Zhonghua yishi zazhi* 中華醫史雜誌, n° 2, 1992.
- Wang Yao 王堯, Chen Jian 陳踐, *Tulufan shiqi de zhanbu yanjiu – Dunhuang zangwen xiejuan yishi* 吐蕃時期的佔卜研究——敦煌藏文寫卷譯釋 (Étude sur la divination à l'époque de Turfan – traduction et interprétation de manuscrits en langue tibétaine trouvés à Dunhuang), Chinese University of Hong Kong Press, 1987.
- Wang Zhenya 王震亞, « “Wei jiuge, bafeng, qiyin, liülü yi feng wusheng” xutan » «唯九歌、八風、七音、六律以奉五聲»續探 (Suite de l'étude sur les « neufs odes, les huit vents, les sept sons et les six tuyaux sonores pour les cinq notes »), *Yinyue yanjiu* 音樂研究, 1996.
- Wang Zhongming 王重民, *Dunhuang yishu lunwen ji* 敦煌遺書論文集 (Recueil d'articles sur les documents trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1984.
- Wei Cide 魏慈德, *Zhongguo gudai fengshen chongbai* 中國古代風神崇拜 (Le culte dédié aux divinités du vent dans l'antiquité chinoise), Taipei, Taiwan guji, 2002.

- Wu Rengxiang 吳弼驤, Li Yongliang 李永良 et Ma Jianhua 馬建華, *Dunhuang Hanjian shiwen* 敦煌漢簡釋文 (Critique textuelle des ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Dunhuang), Lanzhou, Gansu renmin chubanshe, 1991.
- Wu Rongceng 吳榮曾, « Hanjian zhong suojian de guishen mixin » 漢簡中所見的鬼神迷信 (Superstitions liées aux divinités et démons dans les ouvrages sur lattes de bambou datant des Han), *Jianbo yanjiu* 簡帛研究, n° 3, Nanning, Guangxi jiaoyu chubanshe, 1998.
- Xiao Ji 蕭吉, *Wuxing dayi* 五行大義 (Le Compendium des cinq agents), in Qian Hang 錢杭, Shanghai shudian chubanshe, 2001.
- Xinjiang tulufan wenwuju 新疆吐魯番文物局 (Bureau des biens culturels de Turfan) intitulé *Tulufanxue yanjiu: Dierjie tulufanxue-guoji xueshu yantaohui lunwenji* 吐魯番學研究：第二屆吐魯番學國際學術研討會論文集 (Études de Turfan: actes du 2^e colloque international sur les études de Turfan), Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 2006.
- Xu Fuguan 徐復觀, « Lüshi chunqiu ji qi dui Handai zhengzhi yu xueshu de yingxiang » 〈呂氏春秋〉及其對漢代政治與學術的影響 (*Printemps et Automnes de Lü* et son influence sur la politique et le savoir des Han), *Dalu zazhi* 大陸雜誌, tome 45, n° 3, 1972.
- Xu Yuangao 徐元誥, *Guoyu jijie* 國語集解 (Commentaires sur les Discours des Royaumes), révisé et annoté par Wang Shumin 王樹民 et Shen Changyun 沈長雲, Beijing, Zhonghua shuju, 2002.
- Yamada Keiji 山田慶兒, « Kyūkyū hachifū setsu to shōshi-ha no tachiba » 九宮八風説と少師派の立場 (Les neuf palais et les huit vents et le point de vue de l'école Shao-shi), *Tōhōgakuho* 東方學報, n° 52, 1980.
- Yan Yiping 嚴一萍, « Buci sifangfeng xinyi » 卜辭四方風新義 (Nouvelle interprétation des inscriptions sur la divination par les vents des quatre directions), *Xian Qin shi yanjiu lunji* 先秦史研究論集 (Recueil d'études menées sur l'histoire des Qin antérieurs), Taibei, Dalu zazhishe, 1967.
- Yang Shuda 楊樹達, « Jiaguwen zhong zhi sifang fengming yu shenming » 甲骨文中之四方風名與神名 (Noms des vents des quatre directions et noms des divinités figurant sur os et carapaces

- gravés), *Jiwei ju jia wen shuo* 積微居甲文說 (Explications des inscriptions sur carapaces de Jiwei ju), Beijing, Zhongguo kexue yuan, 1954.
- Yao Zhenzong 姚振宗, *Hanshu Yiwenzhi shibu* 漢書藝文志拾補 (Pour compléter le « Traité des arts et des lettres » de l'*Histoire des Han*), *Ershiwushi bubian* 二十五史補編 (Compilation complémentaire aux *Vingt-cinq livres historiques*), volume 2, Beijing, Zhonghua shuju, 1955.
- Yasui Kōzan 安居香山, Nakamura Shōhachi 中村璋八, *Chongxiu weishu jicheng* 重修緯書集成 (Compilation de livres de divination), Shijiazhuang, Hebei jiaoyu chubanshe, 1994.
- Yasunori Tanba 丹波康賴 (dir.), *Yixinfang* 醫心方 (Prescriptions centrales), Beijing, Renmin weisheng shenchubanshe, 1955.
- Ye Honglu 葉紅璐, Yu Xin 余欣, « Dunhuang Tulufan chutu Bencao jing jizhu canjuan yanjiu shuping » 敦煌吐魯番出土〈本草經集注〉殘卷研究述評 (Critique des études menées sur l'ouvrage *Notes sur le Traité de pharmacopée* trouvé à Turfan), *Zhongyi yanjiu* 中醫研究, tome 18, n° 6, 2005.
- Ye Shuxian 葉舒憲, *Zhongguo shenhua zhexue* 中國神話哲學 (Philosophie des mythes chinois), Beijing, Zhongguo shehuikexue chubanshe, 1992.
- Yu Xin, *Shendao renxin: Tang Song zhiji Dunhuang minsheng zongjiao shehuishi yanjiu* 神道人心：唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究 (Voie des dieux, vie des hommes : histoire sociale des moyens d'existence des religions à Dunhuang sous les dynasties des Tang et des Song), Beijing, Zhonghua shuju, 2006.
- Zhang Canjia 張燦理, *Huangdi Neijing wenxian yanjiu* 黃帝內經文獻研究 (Étude des textes du Classique interne de l'empereur jaune), Shanghai Traditional Chinese Medicine University Press, 2005.
- Zhao Yi 趙益, *Gudian shushu wenxian shulun gao* 古典術數文獻述論稿 (Exposé de documents classiques traitant des arts divinatoires), Beijing, Zhonghua shuju, 2005.
- Zheng Acai 鄭阿財, Zhu Fengyu 朱鳳玉, *Dunhuang mengshu yanjiu* 敦煌蒙書研究 (Étude sur les manuels d'éducation de Dunhuang), Lanzhou, Gansu jiaoyu chubanshe, 2002.

Zheng Jiexiang 鄭傑祥, « Shangdai sifang shenming he fengming xinzheng » 商代四方神名和風名新證 (Nouvelle étude sur les noms des dieux et des vents des quatre directions de la dynastie Shang), *Zhongyuan wenwu* 中原文物, 1994.

Zheng Qiao 鄭樵, *Tongzhi ershi lüe* 通志二十略 (*Vingt monographies pour le Tongzhi*), notes de Wang Shumin 王樹民, Beijing, Zhonghua shuju, 1995.

Zhou Shengchun 周生春, *Wu Yue Chunqiu jijiao huikao* 吳越春秋輯校彙考 (Étude des Printemps et Automnes de Wu et Yue), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997.

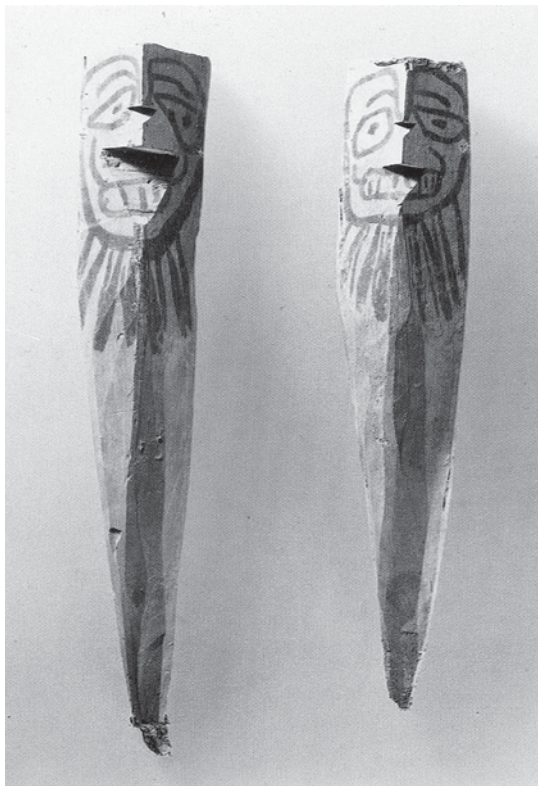


Fig. 1: figurines de la collection d'A. Stein (fonds du British Museum).

Rituels d'exorcisme à partir de figurines magiques trouvées le long de la route de la Soie

Il s'agit d'objets en bois de forme allongée et de fabrication grossière dont la partie supérieure figure des visages humains dessinés à l'encre et au couteau ou seulement à l'encre. Certains sont dotés d'un corps, comme les figurines funéraires en bois, d'autres sont affublés des caractères 代人 (*dairen*, « substitut humain ») tracés à l'encre noire ou rouge — dans le dos de certains, on peut lire, tracé à l'encre rouge, l'équivalent sogdien de ce mot. Depuis la découverte en 1907 par Stein de ces figurines en bois aux alentours des portions de la Grande Muraille jouxtant Dunhuang, de nombreux autres objets similaires ont été trouvés dans des ruines de tours de guet ou des tombes de Turfan, Dunhuang, Gaotai ou encore Juyan. Les équipes d'archéologues et de chercheurs leur ont donné des appellations aussi nombreuses que variées: *yi* 杙 ou *mujue* 木櫟 (petit piquet en bois), *renmian mupai* 人面木牌 (morceau de bois à figure humaine), *renmian fu* 人面符 (amulette à figure humaine), *mohui ren'ou* 墨繪人偶 (poupée dessinée à l'encre), *renmian xinghua* 人面形畫 (dessin à figure humaine), *renmian huayi* 人面畫杙 (piquet en bois peint à figure humaine), *taoren mupai* 桃人木牌 (figurine humaine en bois de pêcher), *taofu* 桃符 (amulette en bois de pêcher), *dairen mupai* 代人木牌 (substitut humain en bois), *cuzhi mu'ou* 粗製木偶 (poupée de bois grossière), *bixie* 辟邪 (objet exorciste); quant à leur nature ou fonction, personne ne s'est encore entendu dessus.

Nous avons choisi dans cet article de les nommer « figurines » 人形 et de les considérer comme des « objets magiques » 法器 servant à pratiquer l'exorcisme. Au cours des dix dernières années, nous

avons suivi la piste de ces vestiges archéologiques et avons découvert que cet art, se jouant de toutes les contraintes géographiques, ethniques et culturelles, s'était propagé depuis le milieu de l'Oural en Asie centrale par le corridor du Hexi pour atteindre les plaines mongoles et le Japon, et ainsi rayonner dans toute l'Eurasie via la route de la Soie¹. En termes temporels, il a été pratiqué pendant plus de trois millénaires, du ^{xx}^e siècle avant notre ère au ^{xii}^e siècle de notre ère. Qu'étaient ces objets ? Quel sens symbolique leur était-il attaché et à quoi servaient-ils ? Quelle place occupent-ils parmi les croyances chinoises de l'antiquité ? Qui s'en servait ? Comment s'en servait-on ? Comment ont-ils vu le jour et comment se sont-ils diffusés ? Toutes ces questions nous ont poussé à creuser le sujet. Nous n'avons toujours pas trouvé de réponse entièrement satisfaisante, mais nos recherches nous ont confirmé la valeur exceptionnelle de ces figurines, notamment du point de vue de la pensée et des religions des civilisations eurasiatiques de l'antiquité, ainsi que des contacts, des échanges et des résonances existant entre ces civilisations. Le cheminement même, les interrogations, les recherches effectuées se sont révélés presque plus intéressants que ce qu'aurait pu être une conclusion aisée. Nous allons dans un premier temps présenter les différents objets étudiés, avant de passer à une analyse générale et de proposer un début d'explication.

La récente spécialisation des disciplines a contribué à un éloignement de l'histoire et de l'archéologie l'une par rapport à l'autre, enterrant ainsi durablement certains sujets de première importance. Nous déplorons cet état de fait et cherchons autant que faire se peut à le remettre en cause dans notre domaine de recherche, l'histoire. Au cours de nos recherches, nous nous attachons à analyser nos sources de la manière la plus fine possible tout en essayant de faire preuve d'une « compréhension empathique », et faisons le maximum pour participer aux fouilles ou nous rendre en personne

1. La route de la Soie doit ici être comprise au sens large. Pour les derniers travaux sur les définitions de la route de la Soie et de l'Eurasie, voir Yu Taishan 余太山, « Ouya lishi wenhua wenku zongxu » 歐亞歷史文化文庫總序 (Préface générale aux ouvrages sur l'histoire et la culture eurasiatiques), Liu Wensuo 劉文鎖, *Sichou zhi lu – neilu Ouya kaogu yu lishi* 絲綢之路——內陸歐亞考古與歷史 (La route de la Soie – Archéologie et histoire de l'Eurasie continentale), Lanzhou Daxue chubanshe, 2010, p. 1, 1-17.

sur les sites fouillés pour observer, mesurer et prendre en photos les objets étudiés — quand les centres d'archéologie et les musées nous y autorisent. De notre point de vue, un travail à la fois archéologique et historique doit chercher à mettre en regard les résultats obtenus par l'analyse empirique et théorique des fouilles sur le terrain et des découvertes archéologiques, et ne doit surtout pas se cantonner à la lecture de rapports archéologiques et à la contre-vérification de documents via des sources difficilement dénichées. L'archéologie devrait être une méthode pour la recherche en histoire ; cela contribuerait grandement à l'amélioration de la méthodologie de recherche en histoire des relations étrangères sous les Han et les Tang.

De Dunhuang à Kyōto : un fil continu de vestiges

1. Dunhuang 敦煌

A. Sites le long de la Grande Muraille jouxtant Dunhuang



Fig. 2 : photographies des portions de la Grande Muraille autour de Dunhuang datant des Han prises par l'équipe A. Stein (*Serindia* 175).



Fig. 3 : l'équipe d'A. Stein occupée à fouiller les ruines d'une tour de guet à T.vi.b.i (fonds de The British Library).

Stein a recueilli en Asie centrale et en Chine quantité d'objets incroyables et précieux, ce qui lui a valu l'appellation de « diable étranger errant sur la route de la Soie² ». Il était un archéologue hors pair. À l'occasion de sa deuxième expédition en Asie centrale (1906-1908), il commence en mars 1907 à fouiller les sites le long de la Grande Muraille aux alentours de Dunhuang. Il est le premier à consigner la découverte de figurines, qu'il décrit en ces termes dans son célèbre ouvrage *Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*:

Leaving the points of general interest for the history and conditions of the Tun-huang Limes that are presented by the records to be discussed in Chapter XX, I may conclude this account of T. VI. b with brief references to some of the miscellaneous relics found among the refuse-heaps. They were by no means as plentiful as might have been

2. Cette appellation est citée par Peter Hopkirk dans *Foreign Devils on the Silk Road: The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*, London, Murray, 1980.

expected from the great extent to be searched. T.vi.b.i.001- 004 (Plate LII) are wooden pegs of a curious type, which was found abundantly represented elsewhere along the line of the Limes. Its purpose has not yet been determined. The pegs resemble in shape the usual tent-peg and have a flattened triangular section; their top is roughly cut and painted to give it the appearance of a human head. From the wear usually shown by the pointed end, it is safe to conclude that these pegs were meant to be driven into the ground; but they are certainly not strong enough to have served as real tent-pegs, especially in a region exposed to such violent winds³.

Dans la liste qu'il établit des objets découverts, il écrit :

T.vi.b.i.001-004. Four wooden pegs, with top roughly cut and painted in likeness of human head. See *T.002. T.vi.b.i.002 has been trimmed on head; 003 has point bent, but is otherwise unworn; 004 has no notches, but nose is indicated by line on each side of ridge; no teeth or eyebrows are marked, and beard hangs straight from mouth as there is no chin line; point broken.

Largest peg (003) $9\frac{1}{8} \times 1\frac{3}{4}$.002, 003, 004, Pl. LII.⁴

Parmi les photos prises par l'équipe de Stein et reproduites dans *Serindia* et par l'International Dunhuang Project, un certain nombre touchent à notre sujet : les photos des portions de la Grande Muraille autour de Dunhuang datant des Han ; la photo où le site T.vi.b.i — où ont été trouvées des figurines — apparaît en bas à gauche d'une carte figurant les ruines de portions de la Grande Muraille autour de Dunhuang ; les photos de fouilles menées sur les ruines d'une tour de guet à T.vi.b.i ; les photos des objets T.vi.b.i.001 à T.vi.b.i.003 inclus ; etc.

L'ouvrage de Stein mentionne, en plus des objets T.vi.b.i.001 à 004 et T.002, les objets T. XIII.i.32, T. XIV. iii.8, T. XII.a.i.001, T. XV.a.iii.007, T. XVIII.i.001 et T. XXVII.0010. En toute logique, ceux-ci devraient être conservés au British Museum de Londres et au National Museum of India. Suite à l'acte de répartition signé entre le gouvernement indien, le British Museum et l'India Office, qui ont tous trois financé les expéditions de Stein, les peintures sur tissu, broderies, peintures

3. Pour les descriptions de ces figurines, cf. Aurel Stein, *Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 1921, p. 649.

4. *Serindia*, p. 769.



Fig. 4 : quelques-uns des vestiges exhumés par l'équipe d'A. Stein des ruines d'une tour de guet appartenant à une portion de la Grande Muraille jouxtant Dunhuang; en bas, les trois figurines numérotées T.vi.b.i.001-003 (*Serindia*, P. LII).

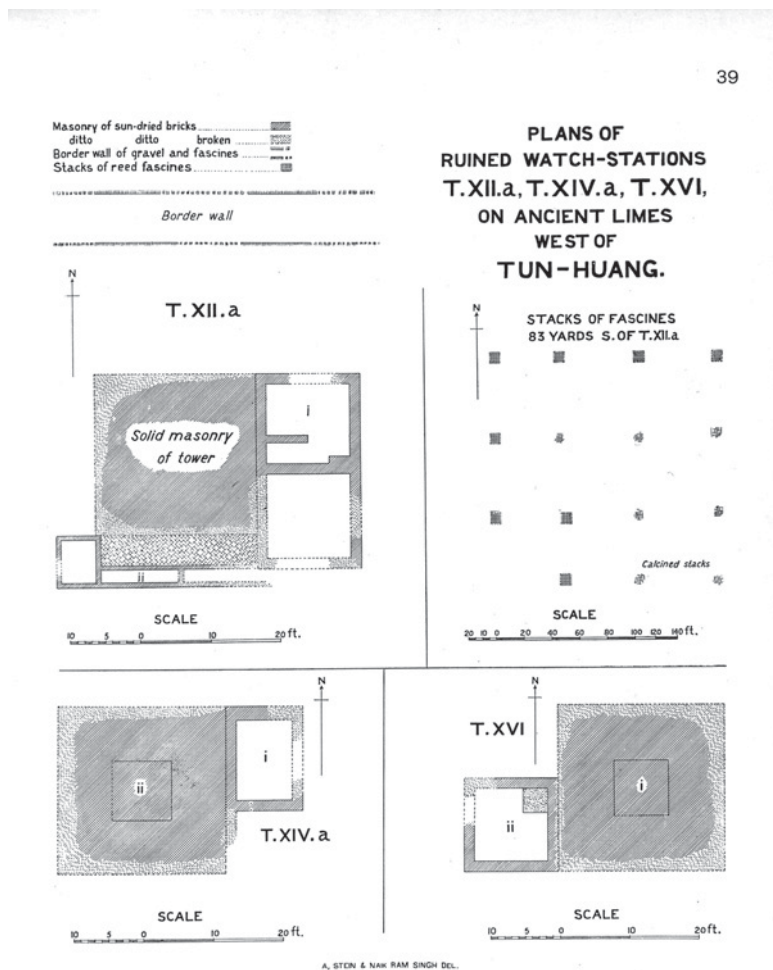


Fig. 5: plan de T. XII. a d'où ont été exhumées des figurines et d'autres sites de ruines de tours de guet appartenant à la portion de la Grande Muraille jouxtant Dunhuang (*Serindia*, 39).

sur bois, porcelaines, sculptures sur bois et pièces de monnaie ont été également réparties entre l'ancien Musée des antiquités d'Asie centrale de Delhi (qui dépend aujourd'hui du National Museum of India) et le British Museum⁵.

Mais la répartition n'a vraisemblablement pas été si méthodique, et nous n'avons aujourd'hui qu'une idée confuse des œuvres détenues par chacun des musées. En 2005, nous avons découvert une figurine parmi des manuscrits de Dunhuang conservés à la British Library⁶; voilà qui atteste qu'en dehors du British Museum et du National Museum of India, une partie des collections a été recueillie par la British Library. Cette figurine, aujourd'hui immatriculée Or.8211/412 (le numéro est inscrit au dos), correspond à la figurine T. XIII. i. 32 que Stein mentionne dans son ouvrage *Serindia*; elle a été exhumée au pied de la Grande Muraille, non loin de Dunhuang. C'est sans doute parce qu'elle a été prise pour un manuscrit sur lattes de bambou de l'époque Han qu'elle a intégré la British Library en tant que document plutôt que le British Museum en tant qu'objet culturel. Il est amusant de noter que le grand spécialiste japonais Ōba Osamu a identifié des caractères sur cette figurine! Il rapporte dans son livre *Ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Dunhuang et conservés à la British Library* les caractères qu'il pense lire: 單襲廿口經廿, et précise dans une note qu'il est question de coûts de vêtements⁷. Force est de constater qu'il s'est trompé et a pris les traits figurants les cheveux, les sourcils et les yeux de la figurine pour des caractères⁸.

5. Rong Xinjiang 榮新江, *Haiwai Dunhuang Tulufan wenxian zhijian lu* 海外敦煌吐魯番文獻知見錄 (Documents de Dunhuang et de Turfan conservés à l'étranger), Nanchang, Jiangxi renmin chubanshe, 1996, p. 6.

6. D'avril à juin 2005, grâce au concours précieux de Glen Dudbridge, alors titulaire de la chaire d'études chinoises à l'université d'Oxford, nous avons pu profiter d'une bourse de la British Academy pour nous rendre à Londres et, avec l'aide du docteur Frances Wood, alors conservatrice du département de sinologie de la British Library, consulter la quasi intégralité des manuscrits de Dunhuang appartenant au fonds britannique. Nous souhaitons par cette note leur exprimer toute notre gratitude.

7. Ōba Osamu 大庭脩, *Tonkō kankan: Daiei Toshokan zō* 大英圖書館藏敦煌漢簡 (Ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Dunhuang et conservés à la British Library), Kyōto, Dōhōsha, 1990, p. 111.

8. Nous ne cherchons nullement ici à déprécier le travail académique d'Ōba Osamu. Pour autant, sa renommée ne doit pas nous empêcher de revenir sur cette erreur. Le plus grand

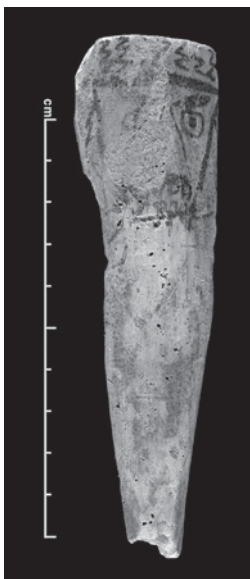


Fig. 6: figurine Or.8211/412 (initialement T. XIII. i. 32) trouvée par l'équipe d'A. Stein (fonds de The British Library).

Fig. 7: figurine trouvée par l'équipe d'A. Stein (fonds du National Museum of India, photo du Dr Imre Galambos).



Il semblerait que les cinq pièces conservées au National Museum of India n'aient jamais été étudiées par personne⁹. Elles ne figurent pas dans les annexes du rapport archéologique de Stein; en effet, même si la figurine sur la gauche de l'illustration n° 14 ressemble à

savant n'est pas à l'abri d'une erreur; or, nous nous occupons ici de manuscrits anciens: qui, dans cette discipline, n'a jamais confondu des documents sur lesquels figuraient des traces d'encre avec des manuscrits? On peut appeler cela déformation professionnelle, toujours est-il qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que ce genre d'erreurs soit commis.

9. Nous souhaitons ici remercier le docteur Imre Galambos, ancien responsable des programmes étrangers au sein de l'International Dunhuang Project de la British Library, pour l'empressement avec lequel il nous a fait parvenir ces photos.

s'y méprendre à T.vi.b.i.002 et 003, une observation minutieuse nous a permis d'établir qu'il s'agissait d'objets différents. Sur trois des figurines, on peut lire sous la barbe, tracés à l'encre, les caractères « substitut humain » : il doit s'agir des trois premiers spécimens de la sorte, mais nous ne savons pas où ils ont été trouvés. Le National Museum of India n'a pas encore rendu accessible l'intégralité des objets de la collection de Stein, et aucun spécialiste n'a encore procédé à une analyse fouillée de ce fonds. Il est donc possible que d'autres figurines existent en dehors des cinq mentionnées ci-dessus.

Les objets découverts par Stein sont aujourd'hui conservés dans différents endroits. Dans de telles conditions, confronter chacun de ces objets avec les documents existants, à savoir les photos et les rapports assez simples figurant dans *Serindia*, relève de l'impossible. D'autant que nous ignorons si les écrits de Stein sont exhaustifs : peut-être d'autres spécimens ont-ils été découverts mais, dans la mesure où il ne les mentionne pas dans *Serindia*, nous n'avons aucun moyen de le savoir.

B. Site de Majuanwan 馬圈灣

En dehors des sites fouillés par Stein, un autre situé non loin de Dunhuang a été le lieu de découvertes importantes : celui de la tour de guet de Maquanwan situé à 95 km au nord-ouest de Dunhuang, à 8 km à l'est de Houkeng, à 11 km à l'ouest de Xiaofangpancheng et à 8 km au sud du fleuve Shule. Il s'agissait d'un poste au cœur du système de défense mis en place par Han Wudi pour protéger la Chine de la menace des Xiongnu. Comme nous l'avons déjà évoqué, lors de sa deuxième expédition Stein a mené des fouilles dans cette zone, mais les bâtiments en question s'étant écroulés dès la fin des Han occidentaux, il est passé à côté du site. Entre 1914 et 1916, Stein lance sa troisième expédition en Asie centrale : il arrive en mars 1914 sur le site d'une ancienne tour de guet datant des Han, située au nord de Dunhuang, et entreprend de passer au peigne fin toute la zone qu'il a négligée lors de son passage précédent. Majuanwan lui échappe une nouvelle fois. Le site n'est découvert que le 7 juin 1979, quand une équipe de spécialistes des objets culturels de la région du Gansu entreprend de fouiller les forts datant des Han construits dans le Hexi. Le numéro D21 lui est attribué et les fouilles commencent en

septembre de la même année. On y découvre d'importantes quantités d'ouvrages en lattes de bambou et d'objets culturels, dont neuf figurines que les archéologues appellent « objets d'exorcisme » et divisent en quatre catégories¹⁰:



Fig. 8 : panorama des ruines de la tour de guet de Maquanwan (*La route de la Soie des livres*, planche 6).

Catégorie I, cinq figurines. Elles sont faites d'une branche de tamaris de Chine fendue par le milieu dont la partie bombée a été taillée en angle. Une des extrémités est plate, des entailles horizontales portées sur l'arête symbolisent nez et bouche et la partie

10. Gansu shen wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 (Centre de recherche en archéologie et objets culturels du Gansu), *Dunhuang Hanjian* 敦煌漢簡 (Ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1991, p. 64-65. Illustration n° 206.

inférieure est taillée en biseau. Des traits à l'encre complètent le visage : un trait épais et droit pour le front, deux traits assez fins, arqués, pour les sourcils, deux grands yeux au milieu desquels un point figure la pupille (les yeux paraissent à la fois belliqueux et ardents), un trait épais longeant l'entaille pour le nez, une bouche carrée dotée de deux points pour les dents, avec au-dessus de nombreux points symbolisant une courte moustache et dessous des traits pour la barbe. Le spécimen T12 : 036 a de grands yeux ronds et mesure 26 cm de long et 3,4 cm de large. T12 : 040 a des yeux légèrement bridés et mesure 24,2 cm de long et 1,9 cm de large.

Catégorie II, deux figurines. Un trait épais symbolise le front, les yeux sont grands et ronds, sans pupille, un trait horizontal figure le nez et la moustache, la bouche est carrée, sans dents, et la barbe longue. Les figurines ont été réparties en deux sous-catégories, IIa et IIb. La figurine de la catégorie IIa est faite à partir d'une branche de tamaris de Chine fendue en deux dont la partie tendre a été lissée et décorée de dessins à l'encre : un seul trait symbolise les deux sourcils dont les extrémités, larges, remontent. Le spécimen T14 : 06 mesure 11,2 cm de long et 3,3 cm de large, pour une épaisseur de 2,6 cm. La figurine de la catégorie IIb est en peuplier de l'Euphrate et légèrement taillée en pointe ; ses sourcils sont figurés par un épais trait horizontal. Le spécimen T14 : 05 mesure 16 cm de long, 5,3 cm de large et 2,8 cm d'épaisseur.

Catégorie III, une figurine. Le corps est fait d'une moitié de branche de peuplier de l'Euphrate taillée en angle dont une extrémité est plate et l'autre pointue. Des traits penchés figurent les sourcils, les yeux sont tombants, dotés d'une pupille, et dans la bouche ovale trois points figurent les dents. Les pointes de la moustache, fournie, remontent et une longue barbe couvre le menton. Le spécimen T12 : 035 mesure 9,2 cm de long, 2 cm de large pour une épaisseur d'un centimètre.

Catégorie IV, une figurine. Bois de peuplier de l'Euphrate, une extrémité plate, le dos légèrement sculpté au couteau, le devant taillé en angle coupé d'une entaille horizontale sous laquelle s'étend une zone en V dépourvue d'arête. Trois lignes épaisses et courtes, disposées parallèlement les unes aux autres, couvrent le front ; les

sourcils sont arqués et larges aux extrémités, les yeux sont ronds et tombants et leur pupille positionnée en bas. Le surplomb au-dessus de l'entaille fait office de nez, une moustache est peinte en-dessous dont les pointes remontent légèrement. La bouche est figurée par deux cercles superposés pris l'un dans l'autre qui donnent l'impression que le personnage montre les dents et tire la langue. Une barbe longue et abondante couvre le bas du visage. Le spécimen T8: 01 mesure 36 cm de long, 3 cm de large, pour une épaisseur de 2,5 centimètres.

C. Grotte B228 située au nord du site de Mogao à Dunhuang

De 1988 à 1995, l'Académie de Dunhuang a mené des missions archéologiques dans les grottes situées au nord du site de Mogao. C'est dans la grotte B228 qu'ont été mises au jour trois « statuettes funéraires » en bois. On y a aussi trouvé un ouvrage intitulé *Hexi Daliangguo Anle sannian Guo Fang suizang yiwu shu* 河西大涼國安樂三年（619）郭方隨葬衣物疏 (Registre des affaires funéraires de la tombe de Guo Fang réalisé en la troisième année de l'ère Anle [619], royaume des grands Liang de la région du Hexi), des ossements humains et d'autres objets funéraires. Les archéologues ont avancé l'idée que cette grotte avait été percée pour enterrer les défunts, sans doute peu de temps avant la troisième année de l'ère Anle, c'est-à-dire à la fin des Sui et au début des Tang¹¹. On peut lire dans le rapport archéologique la description suivante :

Le spécimen B228:2 est taillé dans une fine planche de bois mesurant entre 0,7 et 1,1 cm d'épaisseur. La forme en est humanoïde : on distingue une tête, un tronc, pas de membres, une taille fine ; le bas du corps se termine en pointe. Sourcils, yeux, nez, bouche et cou sont tracés à l'encre verte ou noire, et quatre caractères de la même couleur figurent sur le ventre, 此是棺人, qui signifient « ceci est une statuette funéraire ». La figurine est longue de 25,1 cm et large de 4,8 cm.

Les descriptions des deux autres figurines étant très similaires à celle-ci, nous avons choisi de ne pas les reproduire.

11. Peng Jinzhang 彭金章, Wang Jianjun 王建軍, *Dunhuang Mogaoku beiqiu shiku* 敦煌莫高窟北區石窟 (Grottes situées au nord du site de Mogao à Dunhuang), livre 3, Beijing, Wenwu chubanshe, 2004, p. 335-338, planche en couleur 27.



Fig. 9 : figurine en pin (les archivistes se sont trompés en lisant « statuette funéraire ») trouvée dans la grotte B228 située au nord du site de Mogao à Dunhuang (*Grottes situées au nord du site de Mogao à Dunhuang*, livre 3, planche en couleur 27).

Nous nous devons d'indiquer que l'interprétation des caractères nous semble erronée. Nous pensons en effet qu'il faut lire 松人 (figurine en pin) plutôt que 棺人 (statuette funéraire). Nous avons consulté à ce sujet des figurines d'exorcisme en pin datant de la vingt-huitième année de l'ère Jianxing 建興 conservées au centre des objets culturels de l'Université chinoise de Hong Kong, et en avons conclu que les figurines trouvées dans cette grotte étaient de même nature. C'est la proximité graphique des caractères 松 et 棺 qui a sans doute conduit à cette erreur ; de plus, du point de vue des pratiques d'exorcisme, il ne peut s'agir que de figurines en pin, le terme de « statuette funéraire » n'aurait aucun sens. Pour des explications plus précises, voir la troisième partie de ce texte.

2. Gaotai 高臺

Entre juin et septembre 2003, le centre des fouilles archéologiques du Gansu a mené une mission d'exploration des tombes situées à deux kilomètres au sud de Nanhua, dans le comté de Gaotai. La datation n'en est pas évidente, mais la structure des tombes et la forme des objets trouvés à l'intérieur incitent les archéologues à

penser qu'elles dateraient de la fin des Han orientaux ou du début des Jin occidentaux. La tombe 2003GNM10 accueillait trois corps, mais les pillages à répétition n'ont permis de déterminer ni le sexe, ni la direction dans laquelle la tête était orientée, ni les rites funéraires pratiqués. Dans l'antichambre de cette tombe, quarante-cinq figurines ont été découvertes (qualifiées d'« objets d'exorcisme en bois » 木辟邪 par les archéologues), longues de 19 cm, larges de 1,7 cm et d'une épaisseur de 4 millimètres. Pourtant, seules quatre d'entre elles sont esquissées dans un bref rapport, laissant les 41 autres dans l'ombre faute d'un rapport officiel¹². En juin et juillet 2001, le centre des fouilles archéologiques du Gansu a mené une mission d'investigation des vestiges et des tombes du site de Luotuocheng, situé à 20 km au sud-ouest de la ville de Gaotai, qui a révélé l'existence de six nouvelles tombes¹³. En juin 2003, le centre des fouilles archéologiques de Dunhuang s'est uni au musée du comté de Gaotai pour explorer sept tombes situées au sud de Luotuocheng. Ces deux missions n'ont permis d'exhumer aucune figurine¹⁴. Mais il existe autour de Luotuocheng quatre grands sites funéraires : celui de Tudun 土墩, celui du sud de Luotuocheng, celui de Wuzuoyao 五座窯 et celui de Huangjiapidai 黃家皮代, qui

12. Gansu shen wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 (Centre de recherche en archéologie et objets culturels du Gansu), « Gansu sheng Gaotai xian Han Jin muzang fajue jianbao » 甘肅省高臺縣漢晉墓葬發掘簡報 (Rapport des fouilles menées dans les tombes des Han et des Jin du comté de Gaotai), *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, 2005, n° 5, p. 16-28.

13. Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 (Centre de recherche en archéologie et objets culturels du Gansu), Gaotai xian bowuguan 高臺縣博物館 (Musée du comté de Gaotai), « Gansu Gaotai xian Luotuocheng muzang de fajue » 甘肅高臺縣駱駝城南墓葬的發掘 (Exploration des tombes de Luotuocheng), *Kaogu* 考古, 2003, n° 6, p. 44-51.

14. Dunhuang yanjiuyuan kaogu yanjiusuo 敦煌研究院考古研究所 (Centre des fouilles archéologiques de Dunhuang), Gaotai xian bowuguan 高臺縣博物館 (Musée du comté de Gaotai), « Gansu sheng Gaotai xian Luotuocheng nan muzang 2003 nian fajue jianbao » 甘肅高臺縣駱駝城南墓葬2003年發掘簡報 (Rapport des fouilles menées en 2003 dans les tombes situées au sud de Luotuocheng), *Dunhuang yanjiu*, 2006, n° 3, p. 6-16. Le rapport ne mentionne pas de figurines ; nous sommes allés interroger son principal auteur, le docteur Zhang Xiaogang 張小剛, chercheur au centre d'archéologie de l'Institut des études de Dunhuang, qui nous a confirmé qu'aucune figurine n'avait été découverte dans les sept tombes fouillées.

abritent en tout plus de trois mille tombes ; il est donc permis d'espérer que des fouilles futures mettront au jour des figurines.



Fig. 10 : Figurine trouvée dans des tombes datant des Han et des Jin situées dans le comté de Gaotai de la province du Gansu (Musée du comté de Gaotai).

3. Juyan 居延

A. Portions de la Grande Muraille datant des Han

Juyan se situe tout à l'ouest de la Mongolie intérieure, dans la bannière d'Ejin, une région de plusieurs centaines de milliers de km²

et la plus grande bannière mongole. Le désert y régnant en maître, seules 20000 personnes y vivent, la reléguant au rang de zone frontalière isolée. Pourtant, située au carrefour de la route de la Soie, elle hébergeait sous les Han une garnison importante et comptait autant de paysans défricheurs que de soldats voués à la protection de l'Empire. En 1930, l'expédition scientifique des provinces du Nord-Ouest de la Chine exhuma à Juyan plus de dix mille ouvrages sur lattes de bambou datant des Han. Cette découverte touchant aux civilisations orientales de l'antiquité, considérée comme une des plus importantes en la matière, connut un retentissement mondial. Plus de vingt figurines furent mises au jour. L'auteur de cette découverte, Folke Bergman, est mort en 1946, laissant derrière lui un travail inachevé. En 1951, c'est le docteur Bo Sommarström qui prit la relève ; il a publié en 1956 et 1958 deux rapports qui ont été pour nous des références précieuses. Bo Sommarström réutilise le nom donné par Stein à ces figurines, « wooden face pegs¹⁵ » (piquets en bois avec visages). C'est sur le site A8, au milieu des ruines de la Grande Muraille érigée sous les Han, que le plus grand nombre de ces objets a été exhumé (Pl. III). Pl. 15, 1 à 6 proviennent tous d'A8. Ces objets sont aujourd'hui conservés à l'Institut d'histoire et de philologie de l'Academia Sinica de Taibei, et pour certains présentés dans des musées. Sur des photos prises lors de notre passage à Taiwan en 2004, on se rend compte que les traits portés sur la figurine la plus à droite sont tous de couleur rouge. Ces figurines sont mentionnées dans *Collections 1 et 2 des ouvrages sur lattes de bambou datant des Han exhumés à Juyan*, mais les photos y étant en noir et blanc¹⁶, nous n'avons pas pu identifier cette particularité.

15. Bo Sommarström, *Archaeological researches in the Edsen-gol region Inner Mongolia* (Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the leadership of Dr Sven Hedin: the Sino-Swedish Expedition publication 39, 41. VII. Archaeology; 8-9), Stockholm, Statens etnografiska museum, 1956-1958.

16. Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 (Centre d'études archéologiques de l'Institut de sciences sociales de Chine), *Juyan Han jian jia yi bian* 居延漢簡甲乙編 (Collections 1 et 2 des ouvrages sur lattes de bambou datant des Han exhumés à Juyan), Beijing, Zhonghua shuju, collection 1 : planches 59, 62, 77, 122, 124 ; collection 2 : planches 17, 58, 59, 76, 111, 118, 120, 188, 225, 244, 245, 259.



Fig. 11 : figurines trouvées parmi les ouvrages sur lattes de bambou datant des Han de Juyan (fonds du Zhongyanyuan shiyusuo, photo de Yu Xin).

Notons tout de même que Bo Sommarström ne fait le dessin que d'une partie des figurines, la grande majorité figurant dans une liste avec en tout et pour tout une description rapide. Cette liste nous a appris qu'elles ont été trouvées sur différents sites de tours de balise. Le rapport mentionne également bon nombre d'objets en bois semi-finis, sans doute destinés à devenir des figurines ; les figurines devaient donc être fabriquées par lots et utilisées à grande échelle.

Entre 1999 et 2002, le centre d'études archéologiques de Mongolie intérieure a mené des fouilles sur les anciens emplacements de tours de balise datant des Han au sein de la bannière d'Ejin, et a découvert plus de cinq cents ouvrages sur lattes de bambou datant des Han. C'est la troisième découverte archéologique la plus importante après celle réalisée dans les années 1930 par l'expédition scientifique des provinces du Nord-Ouest de la Chine et celle de Juyan dans les années 1970. Plus d'une dizaine de figurines ont été mises au jour et numérotées comme suit : 99ES16ST1 : 27, 99ES16SF1 : 7, 99ES16SF2 :

14, 99ES16SF2: 15, 99ES16SF4: 7, 99ES17SH1: 71, 99ES18SH1: 4, 99ES18SH1: 5, 2000ES7SF1: 76, 2000ES7SF1: 77, 2000ES7SH1: 23, 2000ES7SH1: 24, 2002ES16SH1: 7, 2002ESCSF1: 13, etc. Les archéologues les ont dénommées « statuettes à visage humain » (人面像) selon l'appellation de Chen Pan¹⁷.

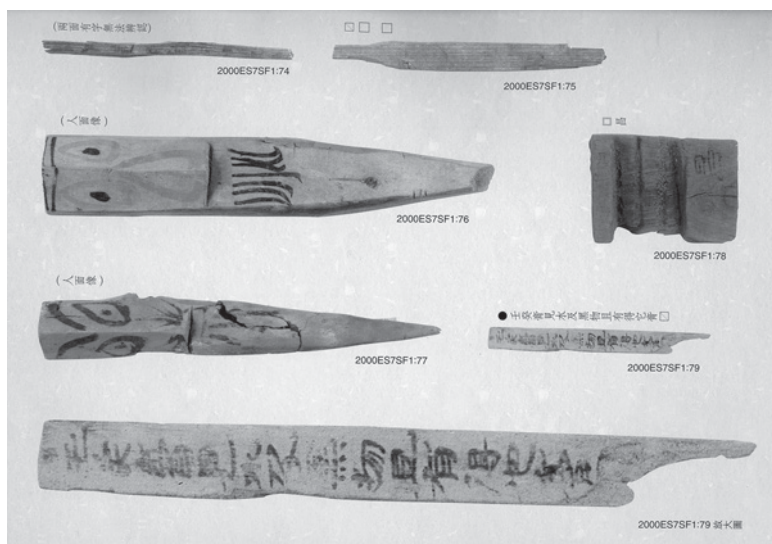


Fig. 12: figurines 2000ES7SF1: 77 et 2000ES7SH1: 23 trouvées parmi les ouvrages sur lattes de bambou datant des Han dans la bannière d'Ejin (Ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés dans la bannière d'Ejin, p. 163).

B. Jianshui jinguan 肩水金關

Entre 1972 et 1976, l'équipe archéologique de Juyan réalise de nouvelles découvertes sur les sites de Juyan datant des Han. À l'emplacement F1 de Jianshui jinguan (sous l'angle sud-ouest du fort carré qui se trouvait au sud-ouest de la passe sur une pente) ont été trouvés des figurines, des sceaux et des livrets reproduisant des édits impériaux datant de la troisième année de l'ère Yongshi sous

17. Wei Jian 魏堅 (dir.), *Ejina Han jian* 額濟納漢簡 (Ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés dans la bannière d'Ejin), Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2005, explications p. 31, illustrations p. 163.

le règne de Han Chengdi¹⁸. Mais seuls les ouvrages trouvés sur les sites de Jiaqu houguan 甲渠侯官 et de la quatrième tour de guet de Jiaqusai 甲渠塞第四燧 ont à ce jour fait l'objet de publications. Les autres ouvrages sur lattes de bambou datant des Han et les rapports d'archéologie n'ont pas encore été publiés dans leur totalité, aussi ne disposons-nous pas de beaucoup de détails sur les vestiges trouvés à Jianshui jinguan. Parmi les ouvrages trouvés à Jianshui jinguan qui ont été publiés, il en est un, taillé en forme de figurine, qui ressemble à un laissez-passer. Cette découverte montre que les soldats se servaient de vieux documents officiels pour fabriquer leurs figurines, ce qui nous permet de mieux comprendre les matériaux qu'ils utilisaient et le processus de fabrication usité.

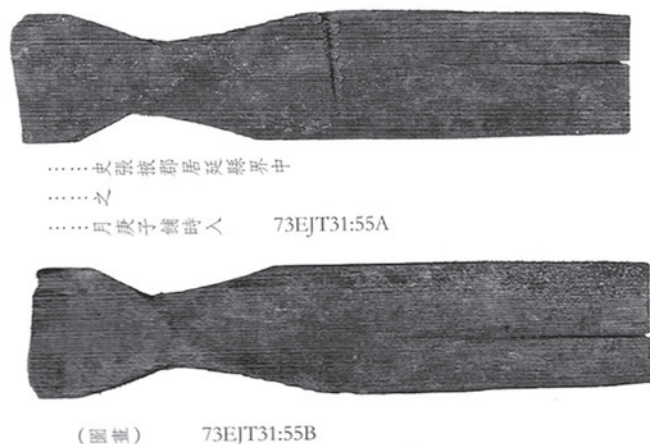


Fig. c13: figurine fabriquée à partir d'un vieux laissez-passer officiel trouvée sur les ruines de Jianshui jinguan, à Juyan.

18. Gansu Juyan kaogudui 甘肅居延考古隊 (Équipe archéologique de Juyan), « Juyan Handai yizhi de fajue he xin chutu de jiance wenwu » 居延漢代遺址的發掘和新出土的簡冊文物 (Documents et objets exhumés lors des fouilles des sites de Juyan datant des Han), *Wenwu* 文物, 1978, n° 1, p. 5. Les figurines sont baptisées « poupées en bois sculpté » 木刻偶像 sans qu'une description plus précise ne soit fournie. Sur la planche 20 de la page 15 figure une photo présentant deux objets en bois dont l'un ressemble à ceux trouvés sur le site de Dongpailou à Changsha et l'autre aux découvertes effectuées par l'expédition scientifique des provinces du Nord-Ouest de la Chine. Voici ce que dit la légende: « À gauche, poupée en bois; à droite, piquet en bois peint à figure humaine. » 左: 木偶、右: 人面畫杙. Malheureusement, la photo est en noir et blanc et assez peu claire.

4. Turfan 吐魯番

A. Tombes de Khara-khoja 哈拉和卓

Turfan se situe au nord de la région autonome ouïghoure du Xinjiang, au sud des montagnes Bogda qui constituent la partie orientale des monts Tian. Du temps où elle répondait au nom de Khara-khoja, elle était une étape importante de la route de la Soie et le lieu de rencontre des cultures orientale et occidentale. Riche d'un patrimoine culturel abondant, elle constitue depuis plus d'un siècle le terrain de jeu préféré des aventuriers et des archéologues.

En 1975, lors de la construction d'un barrage, l'équipe d'archéologues du musée du Xinjiang a été dépêchée sur le site des tombes de Khara-khoja, dans la ville même de Turfan. Ce site se trouve au sud des célèbres montagnes de Feu qui traçaient la limite nord-est de l'ancienne ville de Khara-khoja. Cinquante-et-une tombes furent mises au jour, dont onze datent de la première période (celle qui s'étend du comté de Khara-khoja pendant la période des Seize Royaumes à la Khara-khoja des Kan). Dix-sept figurines peintes des caractères « substitut humain » ont été trouvées dans ces onze tombes, que les rapports archéologiques divisent en trois catégories¹⁹:

Catégorie I: 4 figurines, longueur comprise entre 10,2 et 22 cm, largeur entre 1,6 et 2,8 cm, épaisseur entre 0,3 et 0,6 cm. Une des extrémités est taillée en forme de tête, l'autre en pointe; les traits du visage sont tracés à l'encre, les sourcils sont épais, les yeux grands, la moustache en pointe; sur le corps sont tracés les caractères « substitut humain » suivis d'une croix sur trois des quatre poupées.

Catégorie II: 4 figurines, longueur comprise entre 12,1 et 14,2 cm, largeur entre 1,8 et 2,6 cm, épaisseur entre 0,3 et 0,8 cm, taillées en angle, avec les caractères « substitut humain » maladroitement tracés à l'encre rouge et de courts traits verticaux et horizontaux rouges barrant les caractères.

19. Xinjiang bowuguan kaogudui 新疆博物館考古隊 (Équipe archéologique du musée du Xinjiang), « Tulufan Halahezhuo gumuqun fajue jianbao » 吐魯番哈拉和卓古墓群發掘簡報 (Rapport de fouilles des tombes de Khara-khoja à Turfan), *Wenwu* 文物, 1978, n° 6, p. 1-2.

Catégorie III: 9 figurines, longueur comprise entre 7,9 et 11,1 cm, largeur entre 1,9 et 3,9 cm, épaisseur entre 0,3 et 0,7 cm, taillées en angle, avec au recto les caractères « substitut humain » à l'encre rouge et au verso des caractères appartenant à des minorités ethniques, également tracés en rouge, qui seraient peut-être du sogdien²⁰.



Fig. 14: figurine 75TKM90: 1 trouvée sur le site des tombes de Khara-khoja; au recto, on peut lire en rouge les caractères chinois « substitut humain »; au verso, l'inscription pourrait être du sogdien. Les tombes dateraient de la période qui s'étend du comté de Khara-khoja pendant la période des Seize Royaumes à la Khara-khoja des Kan (Centre de recherche en archéologie du Xinjiang).

20. Wali Kurban estime qu'il s'agit de göktürk et de chinois écrit en caractères sogdiens. Voir « Tulufan chutu gongyuan wu shiji de gu tujueyu mupai » 吐魯番出土公元五世紀的古突厥語木牌 (Morceaux de bois avec inscriptions en ancien göktürk datant du V^e siècle exhumées à Turfan), *Wenwu* 文物, 1981, n° 1, p. 63-64. Nous avons pour notre part interrogé Yoshida Yutaka 吉田豊, professeur au département de lettres de l'université de Kyôto: il estime que le sogdien lisible au dos de 75TKM90: 5, 13 et 15 n'est pas la transcription du mot « substitut humain », comme l'avance Wali, mais celle du mot « pierre »; il ignore le lien qu'entretiennent ces deux mots. Les lettres utilisées lui font penser à un sogdien assez tardif qui ne semble pas dater du V^e siècle mais d'une époque bien postérieure à celle de la tombe; le mystère reste entier. Les caractères tracés sur 75TKM90: 1 ne ressemblent pas à du sogdien, c'est même la première fois qu'il en voit de ce type, ce qu'il trouve très étrange. Si M. Yoshida ne se trompe pas, le mot « pierre » pourrait renvoyer au nom de famille d'un Sogdien, le propriétaire de la tombe, dont la figurine devrait prendre en charge les malheurs, un peu comme dans l'inscription « ci-git Qu, fonctionnaire *cangdu* à la cour » 此是麴倉督身 tracée sur une figurine exhumée à Turfan. Ceci n'est qu'une hypothèse de notre part.

Seize tombes appartiennent à la deuxième période, celle de la Khara-khoja des Qu. Seule une figurine portant les caractères « substitut humain » y a été retrouvée, de 9,5 cm de haut, 2,8 cm de large, 0,5 cm d'épaisseur, taillée en angle et présentant des caractères tracés à l'encre rouge. Treize tombes appartiennent enfin à la troisième période, celle de la sous-préfecture Xizhou 西州 des Tang, dans lesquelles aucune figurine n'a été retrouvée.

On s'aperçoit donc que les figurines trouvées à Turfan se rapprochent davantage de celles trouvées à Gaotai que de celles des sites de Dunhuang et Juyan proches de la Grande Muraille : elles proviennent en effet de tombes et sont moins anciennes que celles des sites de Dunhuang et Juyan puisqu'elles datent pour la plupart de la Khara-khoja des Kan et donc de l'époque des Seize Royaumes. Cet art tomba peu à peu dans l'oubli et disparut totalement après les Tang. Sur les figurines datant de la Khara-khoja des Qu sont tracés à l'encre rouge ou noire les caractères « substitut humain » en chinois ou en sogdien, alors qu'aucun signe d'écriture n'apparaît sur les figurines trouvées à Dunhuang et Juyan.

B. Tombes d'Astana 阿斯塔那

De nombreuses découvertes d'objets aussi bien que de documents anciens ont eu lieu ces dix dernières années sur le site de Turfan. En 2005, sous l'égide de Rong Xinjiang, professeur à l'université de Pékin, une collaboration a vu le jour entre le centre de recherches sur l'histoire antique chinoise de l'université de Pékin, l'institut de recherches sur les études de Turfan de la région autonome ouïghoure du Xinjiang et le centre de recherches en histoire et en linguistique de l'Ouest chinois de l'école confucéenne de l'université Renmin. Elle a débouché sur la création d'une « équipe d'investigation des documents nouvellement exhumés à Turfan » chargée de classer et d'étudier ces vestiges archéologiques. Nous avons eu la chance de faire partie de ce programme et d'avoir la possibilité de nous rendre sur place à trois reprises. Nous avons donc pu entrer dans les tombes en question, en observer la forme et la structure, étudier les corps et les objets funéraires, puis nous pencher sur les objets culturels et les documents originaux. Nous tenons à remercier le bureau des objets culturels de Turfan de nous

avoir accordé l'autorisation de reproduire ces précieux objets dans nos articles.



Fig. 15 & 16 : recto et verso d'une figurine exhumée du tumulus d'une des tombes d'Astana à Turfan (Musée de Turfan, photo de Yu Xin).

En février 1984, une figurine a été découverte dans le tumulus d'une des tombes d'Astana, tout près de la surface. La partie supérieure de la figurine exposée à l'air libre était toute effritée mais on pouvait encore observer des traces de barbe ; sur la partie inférieure, protégée par la terre, on lisait encore clairement au recto deux lignes de caractères chinois tracés à l'encre noire, et au verso

trois lignes du même style de caractères. Après en avoir étudié la calligraphie, Liu Hongliang 柳洪亮 a émis l'hypothèse que l'objet datait de la période s'étendant entre le comté de Khara-khoja et la première période du royaume de Khara-khoja²¹. Voici nos mesures: 21,1 cm de long, 6 cm de large et 2 cm d'épaisseur. Au recto figure le texte suivant :

Cette figurine en bois de pêcheur protège
la tombe de Zhang Longle, bordure est,

桃人一枚，可守張龍
勒墓舍一所，東千（阡）

Et au verso :

□□, limite sud, limite nord, d'apparence humaine
Que la prospérité règne pour ses descendants.
Traiter comme un décret.
□□, 南陌, 北陌, 自與人相
）使後世並昌。不得
）如律令。

Sur la tranche l'archéologue a indiqué la précision suivante :

Découverte le 20 février 1984 dans le tumulus de la tombe, à proximité de la surface.

1984. 2. 20日發現於墓頂封土中。

Entre le 9 et le 12 septembre 2006, le bureau des objets culturels de Turfan a mené des fouilles dans la zone II des tombes d'Astana 阿斯塔那, visitée par les pilliers de tombes. 06TAM607 se situe au centre de cette zone sur un terrain plat bordé à l'est par M604, et sans tumulus pour la protéger. Elle comprend une allée inclinée menant jusqu'à l'antichambre et à la tombe à proprement parler, le tout enterré. L'axe de l'allée est orienté nord-sud (185° N), avec l'ouverture donnant sur le sud. À 1,3 m de l'extrémité sud de l'allée en remontant vers le nord, au pied du mur est, a été trouvée une figurine avec quatre membres, une tête ronde et le corps brûlé sur

21. Liu Hongliang 柳洪亮, « Tulufan Asitana gumuqun xin faxian de « taoren mupai » » 吐魯番阿斯塔那古墓群新發現的“桃人木牌” (Figurine en bois de pêcheur trouvée dans une tombe d'Astana à Turfan), *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, 1986, n 1, p. 39-40.

lequel sont encore lisibles six caractères chinois tracés verticalement à l'encre noire: « ci-git Qu, fonctionnaire *cangdu* à la cour » 此是麴倉督身. Deux documents en caractères chinois tracés à l'encre noire ont été trouvés dans les gravats de l'antichambre, dont un était particulièrement bien conservé. Il s'agit d'un livre de comptes consignait des stocks de céréales, daté des premières trois années de l'ère Shenlong 神龍 et de la deuxième année de l'ère Jinglong 景龍. Au vu de ces manuscrits, l'auteur de cette découverte a estimé que la tombe datait de l'époque de la sous-préfecture de Xizhou sous les Tang, postérieure donc à 708, pendant l'âge d'or des Tang²².



2006TAM607 : 1

Ni Run'an 倪潤安 estime que les figurines « substitut humain » sont tombées dans l'oubli peu après la onzième année de l'ère Zhanghe 章和 (541), sans doute du fait de l'essor du bouddhisme à Khara-khoja — cette période s'en ressent déjà dans les coutumes funéraires. Alors même que ces figurines n'avaient pas encore connu de quelconque développement, leur emprise sur les populations commencerait déjà à décliner²³. Avec cette dernière découverte, cette hypothèse paraît néanmoins beaucoup moins fondée.

Fig. 17: figurine trouvée dans la tombe 06TAM607 de la zone II des tombes d'Astana (fonds du musée de Turfan).

22. Xinjiang wei wuer zizhi qu tulufan di qu wen wu 新疆維吾爾自治區吐魯番地區文物局 (Bureau des objets culturels de Turfan de la région autonome ouïghoure du Xinjiang), « Chutu wenwu dengjika » 出土文物登記卡 (Carte d'enregistrement des objets culturels exhumés), « Chutu wenwu dengjibiao » 出土文物登記表 (Tableau des objets culturels exhumés).

23. Ni Run'an 倪潤安, « Qushi Gaochang guo zhi Tang Xizhou shiqi muzang chulun » 麴氏高昌國至唐西州時期墓葬初論 (Introduction aux tombes de la période s'étendant de la Khara-khoja des Qu à la sous-préfecture de Xizhou des Tang), Zhu Yuqi 朱玉麒 (dir.), *Xiyu wenshi* 西域文史, n° 2, Beijing, Kexue chubanshe, 2007, p. 63-64.

5. *Changsha* 長沙

Les seules figurines à avoir été trouvées en Chine intérieure l'ont été dans le Hunan, sur deux sites différents : dans la tombe Han n° 1 de Mawangdui 馬王堆 et dans les tombes des Han orientaux de Dongpailou 東牌樓. Chose inouïe, ces deux sites se trouvent dans la municipalité de Changsha. Nous nous arrêterons plus longuement sur Mawangdui dans la suite de ce texte ; évoquons dans un premier temps Dongpailou. D'avril à juin 2004, le centre de recherches en archéologie de Changsha a lancé des fouilles sur le site de Dongpailou, situé en plein centre-ville. Quelques documents sur lattes de bambou datant des Han orientaux ainsi que des centaines d'objets ont été mis au jour, dont une figurine assez singulière : le corps est entier, ne s'étrécit pas en pointe à l'extrémité inférieure, la partie supérieure est peinte d'un côté de sourcils, d'yeux, d'un nez, d'une bouche, d'une barbe et d'une cage thoracique et percée d'un trou circulaire, comme si elle était suspendue au bout d'une corde. Encore plus étrange, la partie inférieure et le dos sont couverts de caractères formant une lettre adressée par le défunt, Tan Chao 覃超, aux divinités taoïstes et magiques²⁴. Le lieu où elle a été trouvée (dans un puits), la forme (atypique) et les caractères (en un nombre jamais vu) tracés sur cette figurine l'excluent d'emblée de notre corpus²⁵. Nous prévoyons de lui consacrer un article à part entière mais tenions à la mentionner ici pour attirer l'attention de tous sur cette découverte.

24. Wang Su 王素, « Changsha Dongpailou Dong Han jiandu gaishu » 長沙東牌樓東漢簡牘概述 (Présentation des écrits sur lattes de bambou datant des Han orientaux trouvés sur le site de Dongpailou à Changsha), Changsha shi wenwu kaogu yanjiusuo 長沙市文物考古研究所 (Centre de recherches en archéologie et objets culturels de Changsha), Zhongguo wenwu yanjiusuo 中國文物研究所 (Centre de recherches en objets culturels de Chine) (dir.), Changsha Dongpailou Dong Han jiandu 長沙東牌樓東漢簡牘 (Écrits sur lattes de bambou datant des Han orientaux trouvés sur le site de Dongpailou à Changsha), Beijing, Wenwu chubanshe, 2006, p. 69-77, planche en couleur 31.

25. D'après Huang Ren'er 黃人二, cette figurine devait être un dieu mineur que l'on consultait pour de petites demandes. Cf. « Changsha Dongpailou Dong Han Xiping yuannian Tan Chao renxing mudu shitan » 長沙東牌樓東漢熹平元年覃超人形木牘試探 (Enquête sur la figurine en bois de Tan Chao datant de la première année de l'ère Xiping des Han orientaux trouvée sur le site de Dongpailou à Changsha), 31 janvier 2007, première publication sur le site Jianbo à l'adresse suivante : http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=517.

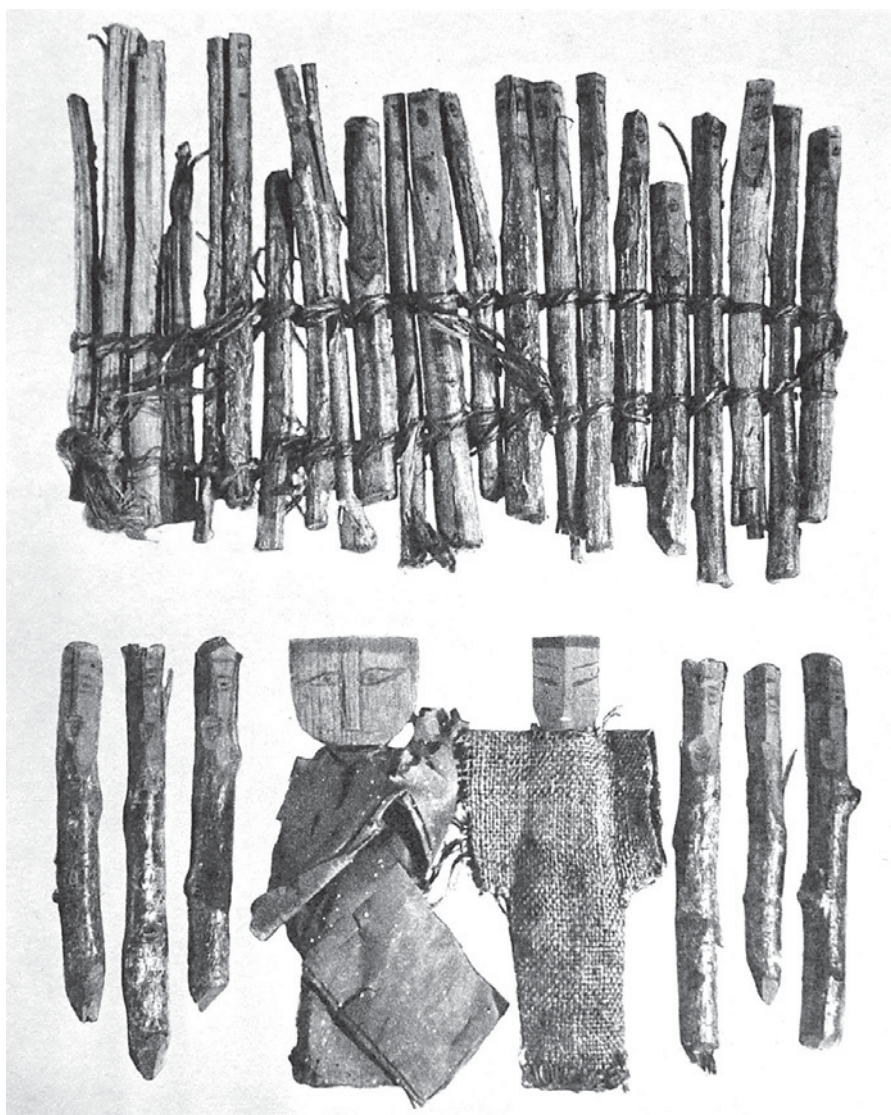


Fig. 18: figurine en bois de pêcher trouvée dans la tombe Han no 1 de Mawangdui, à Changsha (*Tombe Han no 1 de Mawangdui, Changsha*, planche 200).



Fig. 19 : figurines trouvées dans la tombe Han de Dongpailou, à Changsha (Écrits sur lattes de bambou datant des Han orientaux trouvés sur le site de Dongpailou à Changsha, planche en couleur 31).

6. Gorbunovo

Quittons à présent le Sud de la Chine pour les lointains monts Oural. Entre 1926 et 1939, une figurine humanoïde grossièrement sculptée a été trouvée sur le site de la tourbière de Gorbunovo, ainsi qu'une cuillère en bois dont le manche se termine par une tête d'oiseau délicatement sculptée et des statuettes de grand cerf et de

serpent. Ces objets se situaient à côté d'un bâtiment sur pilotis. Pour certains spécialistes, ce bâtiment était le lieu de cérémonies rituelles et divinatoires, et une partie de ces objets en bois sculpté devait jouer un rôle lors des cérémonies religieuses²⁶. Le site a été répertorié comme datant de l'âge du bronze, aux environs de l'an 2000 avant notre ère, ce qui le situe bien en amont de toutes les découvertes de figurines en bois réalisées en Chine. Nous ne disposons pas de suffisamment de documents pour étudier dans le détail cette figurine de Gorbunovo, qui présente de très grandes différences avec celles découvertes en Chine, notamment en termes d'apparence et de période de confection. Aucun autre objet semblable n'ayant à ce jour été trouvé, nous n'avons aucun moyen de savoir s'il s'agit d'une simple poupée ou d'une figurine à proprement parler.

7. Nara, Kyōto et autres sites japonais

Rendons-nous désormais à l'est pour considérer le cas du Japon. Le nombre de sites sur lesquels des figurines en bois ont été trouvées et la quantité de celles-ci sont considérables. Elles couvrent une période de cinq siècles : la plus ancienne provient du site Heijō-kyō nijō-ōji mizo 平城京二條大路溝 (Nara) et daterait de la neuvième année de l'ère Tianping 天平 (737)²⁷ ; la plus récente, trouvée sur le site Heian sakyō shijō ichibō 平安左京四條一坊 (Kyōto), daterait de la fin du XII^e siècle²⁸. Au vu de chiffres publiés dans les années 1990, deux cents trente-sept figurines auraient été exhumées de cent vingt sites, pour la plupart dans la région de Kyōto. Ohira Shigeru 大

26. Alexander Mongait, *Archeology in the USSR*, Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1959, p. 100-101.

27. Kokuritsu Rekishi Minzoku Hakubutsukan 國立歴史民俗博物館 (Musée national du folklore et de l'histoire) [comp.], *Kodai Nihon: moji no aru fūkei- kin'in kara Shōsōin monjo made* 古代日本：文字のある風景——金印から正倉院文書まで (Panorama du Japon antique : De l'écriture sur bronze aux ouvrages du Shōsō-in), Tōkyō, Asahi Shinbun sha, 2002, illustration n° 231.

28. Heian-kyō Chōsakai 平安京調査會 (Équipe d'investigation de Heian-kyō) [dir.], *Heian-kyō ato hakkutsu chōsa hōkoku: Sakyō shijō ichibō* 平安京跡發掘調査報告：左京四條一坊 (Rapport de fouilles à Heian-kyō : site de Sakyō shijō ichibō), Kyōto, Heian-kyō Chōsakai, 1975, p. 82.



平茂 les a divisées en quatre catégories et quinze types²⁹. D'autres découvertes de ce genre ont été réalisées dans la lointaine préfecture d'Hiroshima, notamment sur le site de Kusadosengen-chō³⁰. Nous devons cependant souligner que ces figurines trouvées au Japon étaient principalement utilisées lors de sacrifices ou pour jeter des sorts³¹, fonction qui les distingue donc des figurines que nous souhaitons étudier dans ce texte. La plupart des chercheurs ne font pas cette distinction et commettent l'erreur de toutes les étudier ensemble; nous reviendrons sur cette question au cours de l'article.

Fig. 20: figurine trouvée sur le site Heijō-kyō nijō-ōji mizo de Nara (*Panorama du Japon antique: De l'écriture sur bronze aux ouvrages du Shōsō-in*, illustration n° 231).

29. Liu Zhaorui 劉昭瑞, « Riben chutu mujian cailiao zhong de fangshu ji qi yanjiu » 日本出土木簡材料中的方術及其研究 (Étude des arts divinatoires à partir de documents sur lattes de bois trouvés au Japon), *Zuixun zhonghua gudai wenming de zongji: Li Xueqin xianshenxueshu huodong wushi zhounian jinian wenji* 追尋中華古代文明的蹤跡——李學勤先生學術活動五十年紀念文集 (À la recherche des traces laissées par la civilisation chinoise antique – série publiée à l'occasion du cinquantième anniversaire de Li Xueqin), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2002, p. 119-120.

30. Hiroshima-ken Kusadosengen-chō Iseki Chōsa Kenkyūjo 廣島縣草戸千軒町遺跡調査研究所 (Centre de recherches du site de Kusadosengen-chō dans la préfecture d'Hiroshima, *Kusadosengen-chō Iseki: hakkutsu chōsa jūnen no seika* 草戸千軒町遺跡——發掘調査十年の成果 (Site de Kusadosengen-chō: les résultats d'une décennie de fouilles), 1983, p. 72.

31. Masuo Shinichirō 増尾伸一郎 estime que les sorts en question sont très liés au classique taoïste *Chi Songzi zhangli* 赤松子章曆 (Almanach de maître Chi Songzi) et au sūtra bouddhiste *Zhou mei jing* 咒魅經 (Conjuration des envoûtements). Cf. « Kodai "ningyo" majinaigi to sono shoi Kyōten: shumeijin no juyō o megutte » 古代“人形”咒儀とその所依經典——〈咒魅經〉の受容をめぐって (Classiques à l'origine des sorts de l'antiquité lancés avec des figurines – de l'acceptation du sūtra *Conjuration des envoûtements*), Engishiki kenkyū 延喜式研究 (Étude de l'Engishiki), n° 13, 1997, p. 1-29.

Espace, frontières et exorcisme : analyse fonctionnelle des figurines

Nous allons dans un premier temps revenir sur les différentes hypothèses formulées sur le sujet avant de procéder à une analyse des objets mentionnés ci-dessus. Comme nous l'avons déjà indiqué, Stein s'est intéressé à ces figurines sans comprendre ni ce qu'elles étaient ni ce à quoi elles servaient. Il a émis l'hypothèse qu'elles étaient des piquets de tente, avant de la rejeter, et il est par la suite resté très hésitant à leur sujet. Le célèbre historien Lao Gan 勞幹, peut-être influencé par cette première hypothèse, a repris l'idée qu'elles étaient soit des piquets de tentes, soit des torches³². Dans leurs ouvrages, Bergman et Sommarström consignent quelques notes et descriptions mais ne se risquent pas à expliquer leur usage. Le premier à avoir investi la question, Chen Pan 陳槃, consacre un chapitre entier *Cuzhi mu'ou* 粗製木偶 (Figurines en bois grossièrement taillées) de son ouvrage *Han Jin yijian oushu zhi xu* 漢晉遺簡偶述之續 (Figurines et ouvrages sur lattes de bambou datant des Han et des Jin [suite]) à ces figurines trouvées sur le site de Juyan. Pour lui, elles pouvaient soit représenter des hommes, soit représenter des dieux, soit protéger des démons, soit servir d'objet exorciste ou d'amulette. Il choisit finalement la dernière proposition mais, tout comme Stein, il hésite, et les rattache également aux statues de la minorité Hezhe 赫哲 représentant les ancêtres, et aux tablettes votives des Mexie 麼些³³. Wang Ningsheng 汪寧生 s'inscrit dans son sillage en défendant l'idée que, comme dans les cérémonies Dongba 東巴 des Naxi 納西 du Yunnan 雲南, ces figurines en bois, objets de culte, étaient plantées dans la terre lors des cérémonies³⁴. Wang Yucheng 王育成 les a quant à lui comparées aux divinités de la reproduction du Néolithique et

32. Lao Gan 勞幹, *Juyan Han jian kaoshi: Tuban zhi bu* 居延漢簡考釋·圖版之部 (Étude des ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Juyan : ouvrage avec illustrations), préface, Li Zhuang, Zhongyan yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1946, p. 8.

33. Chen Pan 陳槃, *Han Jin yijian shi xiao qizhong* 漢晉遺簡識小七種 (Les sept types d'ouvrages sur lattes de bambou datant des Han et des Jin), Taibei, Zhongyan yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1975, p. 56-70.

34. Wang Ningsheng 汪寧生, « Naxi zu de yishi yong mupai he Handai fengsui yizhi chutu de renmian mupai » 納西族的儀式用木牌和漢代烽燧遺址出土的人面木牌 (Les figurines en bois des cérémonies Naxi et les morceaux de bois à figure humaine trouvés

aux poupées en terre, papier, pierre, plomb, bois de pêcher et de peuplier servant à jeter des sorts à l'époque des Royaumes combattants, des Qin et des Han, toutes pour lui de même nature, mais sans se poser la question des différences de forme, de fonction ou d'époque³⁵. Dans le traitement qu'il fait de ce sujet, Liu Xuetang 劉學堂 n'a pour sa part pas opéré de distinction entre statues, objets funéraires et figurines; il n'apporte donc pas de réponse à la question centrale qui nous occupe, à savoir celle de la nature de ces figurines³⁶.

Pour y répondre, le moyen le plus simple est encore de se concentrer sur les deux données fondamentales de la recherche en histoire: le lieu et l'époque. En étudiant l'endroit où ces figurines ont été trouvées, leur position et leur attitude, et en nous interrogeant sur les rapports qu'elles entretenaient avec les objets trouvés en même temps qu'elles, nous devrions pouvoir comprendre quelle était leur fonction. Une analyse historique nous permettra ensuite de comprendre les évolutions de cette fonction et de repérer les facteurs culturels qui en ont été responsables.

La plupart des chercheurs n'ont pas tenu compte d'un fait qui nous semble significatif: les figurines les plus anciennes proviennent toutes d'un même site, celui d'une tour de guet accrochée à une portion de la Grande Muraille datant des Han. À quoi servait la Grande Muraille? Nous savons tous qu'il s'agissait d'un dispositif militaire visant à faire barrage aux populations nomades. Pourquoi tant de figurines se trouvaient-elles à proximité d'une place forte militaire? S'agissait-il d'une manière pour les soldats de rompre avec l'ennui en exerçant une activité créative? Si nous n'avions retrouvé qu'une ou deux figurines, cette hypothèse aurait pu être retenue. Mais elles ont été retrouvées en si grand nombre et sur

sur les sites de tours de balise datant des Han), in *Minzu kaoguxue lunji* 民族考古學論集 (Archéologie et minorités), Beijing, Wenwu chubanshe, 1989, p. 272-276.

35. Wang Yucheng 王育成, « Zhongguo gudai renxing fangshu ji qi dui Riben de yingxiang » 中國古代人形方術及其對日本的影響 (Les arts divinatoires et les figurines de la Chine antique et leur influence sur le Japon), *Zhongguo lishi bowuguan guankan* 中國歷史博物館館刊, 1997, n° 1, p. 32-56.

36. Liu Xuetang 劉學堂, « Shi xi Tulufan dengdi faxian de mudiao renxiang yu dairen mupai » 試析吐魯番等地發現的木雕人像與代人木牌 (Proposition d'analyse des figurines en bois sculptées et des substituts humains en bois trouvés dans la région de Turfan), *Tulufanxue yanjiu* 吐魯番學研究, 2003, n° 2, p. 45-53.

une si vaste surface qu'il ne peut s'agir d'une production artistique. Elles sont toutes de tailles, de largeurs, de formes différentes, et se distinguent également par les traits peints sur leurs visages; en revanche, elles présentent toutes une extrémité pointue, ce qui devait servir à les planter dans le sol. Que peuvent-elles bien être? Nous pensons qu'il pourrait s'agir d'« armes » produites en grand nombre qui ne servaient pas lors des sanglantes expéditions menées dans le désert mais possédaient un pouvoir spirituel permanent. Les soldats de l'époque étaient sans doute persuadés qu'en plantant ces figurines autour des tours de guet, ils repousseraient plus aisément les attaques ennemies. Il s'agirait donc d'une pratique de *Ying Yang* 陰陽, de magie, appliquée à l'art militaire et rentrant dans la catégorie des arts divinatoires de l'antiquité chinoise.

Mais sans doute cette pratique n'a-t-elle pas toujours été liée au domaine militaire et prend-elle sa source dans des croyances primitives bien plus anciennes et répandues. Pour faire simple, elle serait un mixte d'anciens cultes associés au règne végétal et de pratiques exorcistes. Tous les peuples ont à une époque de leur histoire cru en un pouvoir secret des plantes. Du temps des religions primitives, de nombreux peuples croyaient que certaines plantes, de même que les os, les griffes, la queue, les plumes ou les cornes de certains animaux étaient dotés de pouvoirs magiques³⁷. C'est ce que l'anthropologie appelle fétichisme, *suowu chongbai* (瑣物崇拜) en chinois d'après la traduction de Lin Huixiang³⁸, mais que l'on peut aussi considérer comme une forme d'art magique (*wushu* 巫术)³⁹.

37. Wilhelm Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen*, Münster i. Westf. : Aschendorff, 1930, p. ?.

38. Lin Huixiang 林惠祥, *Tianfeng haitao shi yigao* 天風海濤室遺稿 (Manuscripts perdus de la salle Tianfeng haitao), Xiamen, Lujiang chubanshe, 201, p. 99.

39. Liang Zhaotao 梁釗韜 donne aux arts magiques la définition suivante : « Les premiers hommes, par association d'idées ou par erreur, ont imaginé qu'il existait des choses immuables ou identiques attachées à des objets et des actions aux potentialités cachées et espéré atteindre le but fixé par le dépositaire de l'art en question au travers de cérémonies. Ce sont ces pratiques et techniques faussement scientifiques que l'on appelle arts magiques. » Cette définition renvoie à l'origine de ces pratiques, qui se sont par la suite doublées de fonctions religieuses et sociales. Liang Zhaotao divise les arts magiques en trois catégories: la magie homéopathique, la magie de contagion et la magie de résistance. Cette dernière rassemble les objets exorcistes et de conciliation du sort, qui procèdent à la

Les mûriers, les ormes, les saules et les pêchers sont depuis longtemps cultivés en Chine, aussi des traditions très anciennes de culte de ces arbres et des légendes associées figurent-elles dans des ouvrages classiques et dans des pratiques quotidiennes⁴⁰. Le culte le plus courant et le plus important est celui du pêcher. On peut ainsi lire dans le *Zuozhuan* 左傳, à l'entrée « Quatrième année de l'ère Zhaogong » 昭公四年 : « Jadis, le douzième mois de l'année était l'occasion de constituer des stocks de glace [...] Quand il fallait aller en chercher, on se servait d'un arc en bois de pêcher et de flèches en bois de jujubier pour se protéger du malheur. » 古者日在北陸而藏冰……其出之也, 桃弧棘矢, 以除其災. Du Yu 杜注 commente ainsi ce passage : « L'arc en bois de pêcher et les flèches en bois de jujubier servaient à éloigner les choses néfastes; en effet, c'était alors les personnes d'un certain statut qui consommaient de la glace. » 桃弓棘箭, 所以禳除凶邪, 將御至尊故. Kong Yingda 孔穎達 cite dans son commentaire le point de vue de Fu Qian 服虔 : « Le bois de pêcher servait à se protéger du mauvais œil. Quant au bois de jujubier, il s'agit d'un bois rouge garni d'épines dont il tire son nom [en chinois, 棘, l'ancien nom du jujubier, veut aujourd'hui dire « épine »]. Les gens qui allaient chercher de la glace suspendaient un arc en bois de pêcher et des flèches en bois de jujubier à la porte de la chambre froide afin qu'ils les protègent du mauvais sort. Les consommateurs de la glace étant des personnalités respectées, cet acte était accompli prudemment, avec le cérémoniel adéquat. » 桃, 所以逃凶也. 棘矢者, 棘亦有箴, 取其名也. 蓋出冰之時, 置此弓矢於凌室之戶, 所以禳除凶邪, 將御至尊, 故慎其事, 爲比禮也⁴¹.

fois par similitude et par contact; rigoureusement parlant, les deux premières catégories suffisent donc. Cf. *Zhongguo gudai wushu – zongjiao de qiyuan he fazhan* 中國古代巫術——宗教的起源和發展 (Arts magiques de l'antiquité chinoise – origine et essor des religions), Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 1989, p. 8-15.

40. Les recherches de Mizukami Shizuo 水上靜夫 sur les savoirs et usages des plantes spécifiques aux populations Han, notamment en lien avec les croyances religieuses, sont très intéressantes. Pour les croyances en lien avec les quatre arbres mentionnés ci-dessus, cf. Mizukami Shizuo, *Chūgoku kodai no shokubutsugaku no kenkyū* 中國古代の植物學の研究 (La botanique en Chine antique), Tōkyō, Kadokawa shuten, 1977, p. 99-111, 310-312, 353-392, 420-424.

41. Ruan Yuan 阮元, *Shisan jing zhushu* 十三經註疏 (Commentaires des Treize classiques), Beijing, Zhonghua Shuju, 1980, p. 2034, centre de la page.

Cela nous prouve que dès les Qin antérieurs, une valeur magique, cultuelle était reconnu au bois de pêcher. Dans son ouvrage *Tout à propos de la gouvernance*, Cai Yong 蔡邕 évoque également un arc en bois de pêcher et des flèches en bois de jujubier utilisés par un sorcier pour chasser les épidémies dans un rituel d'invocation de dieux protecteurs⁴². Dans son « Dongjing fu » 東京賦 (Poème sur la ville de l'Est), Zhang Heng 張衡 en livre une description plus littéraire⁴³.

Il existe dans les livres d'histoire de très nombreuses références au bois de pêcher, aux figurines en bois de pêcher, aux dieux protecteurs peints sur des planches en bois de pêcher, tous capables de chasser les démons⁴⁴. Ce bois était soit porté sur soi, soit jeté à

42. Cai Yong 蔡邕, *Du duan 獨斷* (*Tout à propos de la gouvernance*): « Souvent, vers le mois de décembre, fonctionnaires impériaux et enfants organisent des cérémonies d'exorcisme contre les maladies saisonnières. Ils fouillent le palais pour en chasser les esprits à l'origine de ces maladies. Munis d'arcs en bois de pêcher, de flèches en bois de jujubier et de tambours en terre, ils battent leur tambour tout le jour durant, tirent leurs flèches sur les monstres, jettent sur eux des petites boules rouges et parsèment le sol de céréales afin de détourner le malheur et de se débarrasser des maladies. » 常以歲竟十二月從百隸及童兒而時儺，以索宮中，毆疫鬼也。桃弧、棘矢、土鼓，鼓旦射之，以赤丸、五穀播灑之，以除疾殃。 Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990, p. 8, bas de page.

43. Zhang Heng 張衡, « Dongjing fu » 東京賦 (Poème sur la ville de l'est): « Aussi organise-t-on de superbes cérémonies d'exorcisme à la fin de l'année afin de chasser les monstres responsables des épidémies. Certains se déguisent en dieu des exorcismes avec une hache à la main, d'autres en sorciers ou sorcières et brandissent un balai de roseaux tressés. De nombreux enfants, coiffés de foulards rouges et tout de noir vêtus, arrosent les lieux de flèches en bois de jujubier qu'ils tirent avec des arcs en bois de pêcher. Les flèches tombent comme une pluie de tuiles brisées ou de dés pour qu'aucun monstre ne puisse en réchapper. On passe partout et à toute vitesse avec des torches étincelantes de manière à renvoyer au loin les horribles monstres rouges. » 爾乃卒歲大儺，驅除群癘，方相秉鉞，巫覡操茷。侏子萬童，丹首玄制，桃弧棘矢，所發無臯，飛礫雨散，剛瘡必斃。煌火馳而星流，逐赤疫於四裔。 Cf. Zhang Zhenze 張震澤, *Zhang Heng shiwen ji jiaozhu* 張衡詩文集校注 (Commentaires des poèmes de Zhang Heng), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1986, p. 276.

44. Luo Man 羅漫, « Tao, taohua yu Zhongguo wenhua » 桃、桃花與中國文化 (Pêches et fleurs de pêcher dans la culture chinoise), *Zhongguo shehui kexue* 中國社會科學, 1989, n° 4, p. 145-156. L'ouvrage tente d'expliquer le culte existant en Chine autour de ce bois en revenant sur sa dimension consommable, médicinale, culturelle ou encore psychologique; malheureusement, le résultat n'est pas concluant. Pour une étude plus poussée, cf. Yu Wanli 虞萬里, « Taofu fengsu yuanliu kao » 桃符風俗源流考 (Aux sources des pratiques liées aux amulettes), *Yufangzhai xueshu lunji* 榆坊齋學術論集 Recueils de Yufangzhai, Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 2001, p. 813-843.

la tête des démons que l'on rencontrait pour se protéger du malheur. Dans la première partie du texte « Jiejiu pian » 詰咎篇 (Des choses néfastes) du *Livre des jours* en lattes de bambou datant des Qin trouvé à Shuihudi, de nombreuses lignes décrivent les usages d'alors: « Quand quelqu'un se fait harceler sans raison par un démon, c'est que le démon en question est un *cegui* (刺鬼). Il lui faudra s'équiper d'un arc en bois de pêcher et de flèches en bois d'une plante mâle comme le jujubier, équilibrées par des plumes de poulet, qu'il devra tirer sur le démon pour qu'il arrête de le harceler. » 人毋（無）故鬼攻之不已，是是刺鬼。以桃爲弓，牡棘爲矢，羽之鷄羽，見而射之，則已矣⁴⁵. Cette méthode n'est bien sûr pas efficace à l'encontre de ce seul type de démons, comme nous le prouve un ouvrage composé plus tardivement que le *Livre des jours*, intitulé *Baize tu* 白澤圖 (Livre illustré du marais blanc): « Les démons des tombes, qu'on appelle aussi démons-loups, ont pour habitude de hanter les êtres humains. En leur tirant dessus avec un arc en bois de pêcher et des flèches en bois de jujubier équilibrées par des plumes de poulet, le démon disparaîtra en un coup de vent. En revanche, il ne s'en ira pas si on lui jette simplement sa chaussure à la tête. » 丘墓之精，名曰狼鬼，善與人鬪不休。爲桃棘矢，羽以鷄羽，以射之，狼鬼化爲飄風。脫履投之，不能化也⁴⁶. Outre les arcs, d'autres armes en bois de pêcher ont par la suite vu le jour, comme des bâtons ou des hallebardes. Dans le *Livre des jours*, il est dit que « les porcs, les vaches, les moutons, les chevaux, les poulets ou les

45. Explications tirées de Liu Lexian 劉樂賢, *Shuihudi Qin jian Rishu yanjiu* 睡虎地秦簡日書研究 (Étude du Livre des jours en lattes de bambou datant des Qin trouvé à Shuihudi), Taibei, Wenjin chubanshe, 1994, p. 226.

46. Shi Daoshi 釋道世, commentaires par Zhou Shujia 周叔迦 et Su Jinren 蘇晉仁, *Fayuan zhulin jiaozhu* 法苑珠林校注 (Commentaires de l'ouvrage Forêt de pierres précieuses dans le jardin de Dharma), livre 45, « Shenca pian » 審察篇 (Étude minutieuse), Beijing, Zhonghua Shuju, 2003, p. 1389. Le verbe « jeter » (投) dans la phrase « si on lui jette simplement sa chaussure à la tête » remplace le verbe « attraper » (捉) dans l'ouvrage original, cf. livre 14 du *Tiandi ruixiang zhi* 天地瑞祥志 (Traité des signes du ciel et de la terre) et livre 886 de l'*Encyclopédie à relecture impériale*. Cf. You Ziyong 游自勇, « Baize tu yu baize jingguai tu guanxi xilun-- baize jingguai tu yanjiu zhi er » <白澤圖>與<白澤精怪圖>關係析論——<白澤精怪圖>研究之二 (Analyse de la relation entre le chapitre sur le jade et Esprits et démons du marais blanc – étude de l'ouvrage Esprits et démons du marais blanc, suite), 14^e atelier d'études communes en histoire de la Chine antique à l'université de Fudan, salle 1901 du bâtiment Guanghua de l'université, 15 septembre 2010.

chiens doués de parole sont des démons ayant pris forme animale; en les frappant à coups de bâton en bois de pêcher ou en leur jetant sa chaussure à la tête, ils cesseront de parler. » 野獸若六畜逢人而言，是票（飄）之氣，擊以桃丈（杖），繹履而投之，則已矣⁴⁷. Dans le *Baiyu tu* 白玉圖 (Chapitre sur le jade) du *Taiping yulan* 太平御覽 (Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur), on peut lire que « le démon du jade s'appelle Rou. Il prend l'apparence d'une très belle femme vêtue de teintes bleues. Ceux qui le croisent pourront l'attaquer avec leur hallebarde en bois de pêcher tout en criant son nom afin de se le concilier. » 玉之精，名曰柔，狀如美女，衣青衣。見之，以桃戈刺之而呼其名，則可得也⁴⁸.

Toutes les armes décrites ci-dessus sont des armes d'attaque; il est également possible de fabriquer des armes de défense. Dans le manuscrit de Dunhuang P.2661 conservé à la BNF, un texte intitulé *Zhu za lie de yaochaozi yi ben* 諸雜略得要抄子一本 (Abrégé de différents ouvrages) explique que « lors du premier jour du premier mois de l'année lunaire, si l'on accroche au-dessus de sa porte une branche de pêcher ayant poussé en direction du soleil, les démons ne passeront pas le seuil » 正月一日取陽桃支著戶上，百鬼不入門; on peut lire plus loin « si l'on accroche au-dessus de sa porte une branche de pêcher ayant poussé dans la direction du sud-est, les démons ne passeront pas le seuil » 取東南桃支懸戶上，鬼不敢入舍. Le manuscrit P.3281V, *Zhenzhai fa* 鎮宅法 (Art de l'installation), indique quant à lui que « ceux qui souhaitent s'installer et construire une nouvelle maison devront écrire le nom de toutes les divinités sur des planches en bois de pêcher et les planter dans le sol afin de s'attirer de bons auspices. » 凡人家鎮宅造作者，書此等神姓名桃板上，奏本位地上，大吉. Le verbe « planter » (奏) dans « les planter dans le sol » est un terme emprunté au taoïsme qui signifie « coller » ou « planter » de manière à ce que les dieux puissent en avoir connaissance. « Les planter dans le sol » signifie planter les tablettes aux huit points cardinaux après avoir écrit dessus des

47. Explications tirées de Liu Lexian, *Étude du Livre des jours en lattes de bambou datant des Qin trouvé à Shuihudi*, p. 227.

48. *Taiping yulan* 太平御覽 (Encyclopédie de l'ère Taiping relue par l'empereur), livre 805, « Zhenbao bu » (Trésors), compilé entre autres par Li Fang 李昉, Beijing, Zhonghua shuju, 1960, p. 3579, haut de page.

sentences propitiatoires, afin que la nouvelle maison soit protégée⁴⁹. Placer des objets en bois de pêcher comme des arcs, des morceaux de bois ou des planches à des endroits précis autour d'une maison ou dans une pièce pour conjurer le sort est une pratique d'exorcisme couramment utilisée par les sorciers. Elle reste à l'honneur jusque sous les Ming, comme nous le prouve cette phrase tirée de *Bencao gangmu* 本草綱目 (Compendium de *materia medica*) de Li Shizhen 李時珍, livre 38 du chapitre « Fu qi bu » 服器部 (Habits et ustensiles) à l'entrée « morceau de bois de pêcher » 桃櫟 : « Nombreux sont ceux qui plantent des bouts de branches de pêcher taillés dans le sol de leur maison pour la protéger du malheur. Les résultats sont particulièrement probants avec du bois de pêcher vieux de trois ans. » 人多削桃木釘於地上，以鎮家宅。三載者尤良⁵⁰.

Nous ne connaissons pas bien la sorcellerie pratiquée en Europe, mais avons été en présence de documents attestant que les sorciers de l'Europe du Moyen Âge utilisaient eux aussi des épées ou des bâtons en bois de pêcher pour chasser les esprits malins. Les célèbres vampires ne sont-ils d'ailleurs pas réduits en cendres quand on leur plante un pieu en bois dans le cœur ? Mais nous savons peu de choses des liens unissant les croyances occidentales et orientales sur le sujet.

Les figures d'êtres humains ou de divinités féroces ont également le pouvoir de chasser les démons. Li Ling qualifie de rituels d'exorcisme les arts magiques qui ont pour but de chasser les démons, et leur attribue la même nature qu'à l'art de guérison « zhuyou » 祝由. Ces rituels d'exorcisme puisent non seulement à la source des arts magiques, mais également à celle de différents cultes et prières ; d'ailleurs, le caractère 禳 (*rang*) présent dans l'expression « cultes et prières » (禱祠祈禳 *dao ci qi rang*) renvoie lui aussi à un acte d'exorcisme ; toutes ces pratiques sont donc bel et bien liées. Les diagrammes et les amulettes jouent un rôle important dans

49. Cf. Yu Xin 余欣, *Shendao renxin – Tang Song zhiji minsheng zongjiao shehuishi yanjiu* 神道人心—唐宋之際民生宗教社會史研究 (Voie des dieux, vie des hommes – histoire sociale des moyens d'existence des religions à Dunhuang sous les dynasties Tang et Song), Beijing, Zhonghua shuju, 2006, p. 238.

50. Li Shizhen 李時珍, *Bencao gangmu* 本草綱目 (Compendium de *materia medica*), volume III (version révisée), Beijing, Renmin weishen chubanshe, 1978, p. 2197.

ces rituels; les premiers représentent souvent la carte du ciel tandis que les seconds sont un hommage au pouvoir des dessins et de l'écrit⁵¹. Ces différentes conclusions nous ont beaucoup éclairé dans notre étude des figurines, qui sont elles aussi vraisemblablement des objets d'exorcisme. Deux dieux protecteurs sont représentés dans P. 3358, « Huzhai shen li juan » 護宅神曆卷 (Dieux protecteurs des demeures): le premier a pour nom Dong Zhong 董仲 et, comme l'explique la légende, sert dans les cas « où la paix ne règne pas chez soi, où pendant plus de six jours (ou plusieurs jours) d'affilée l'agitation ne cesse pas, où ses champs ou ses vers à soie ne donnent rien, où l'argent ne rentre pas, où les dieux des huit directions sont agités; il convient alors de se saisir de planches en bois de pêcher d'un pied de long, de peindre Dong Zhong dessus, et d'accrocher les planches aux quatre coins de la maison pour la placer sous de meilleurs auspices. » 董仲神符: 凡人家宅舍不安, 六日某日不息, 田蠶不茂, 錢財不聚, 八神不安, 以桃木板, 長一尺, 書此, 玄 (懸) 宅四角, 大吉利. Le second, qui n'a pas de nom, est représenté avec un corps de lion ailé et un visage d'homme; voici ce qui est dit: « Quand les fissures apparaissent dans la maison, planter des morceaux de bois de pêcher de neuf pouces de long à l'intérieur. » 家中地穴出, 桃板, 長九寸, 釘. Accrocher ou planter des portraits de divinités ou d'hommes aux quatre coins de sa maison est donc bel et bien censé protéger celle-ci, ainsi que le bonheur des propriétaires. Sur le principe, cette pratique est en tout point semblable à celle que nous avons pu observer avec les figurines plantées autour de la Grande Muraille.

La conception que les Chinois de l'antiquité avaient de l'espace et des frontières mérite que l'on s'y attarde quelques instants⁵². La Grande Muraille est, certes, un dispositif militaire mais elle occupe et délimite surtout un espace. Les figurines en bois de pêcher, si elles peuvent protéger une demeure, peuvent évidemment protéger une forteresse militaire. En fabriquant beaucoup de ces figurines et

51. Li Ling 李零, *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考 (Étude des arts divinatoires chinois), version révisée, Beijing, Oriental Press, 2001, p. 71-84.

52. Certains spécialistes se sont déjà penchés sur la question, comme le prouve une publication issue de cette même collection: John Hay ed., *Boundaries in China: Critical Views*, London, Reaktion Books, 1994.

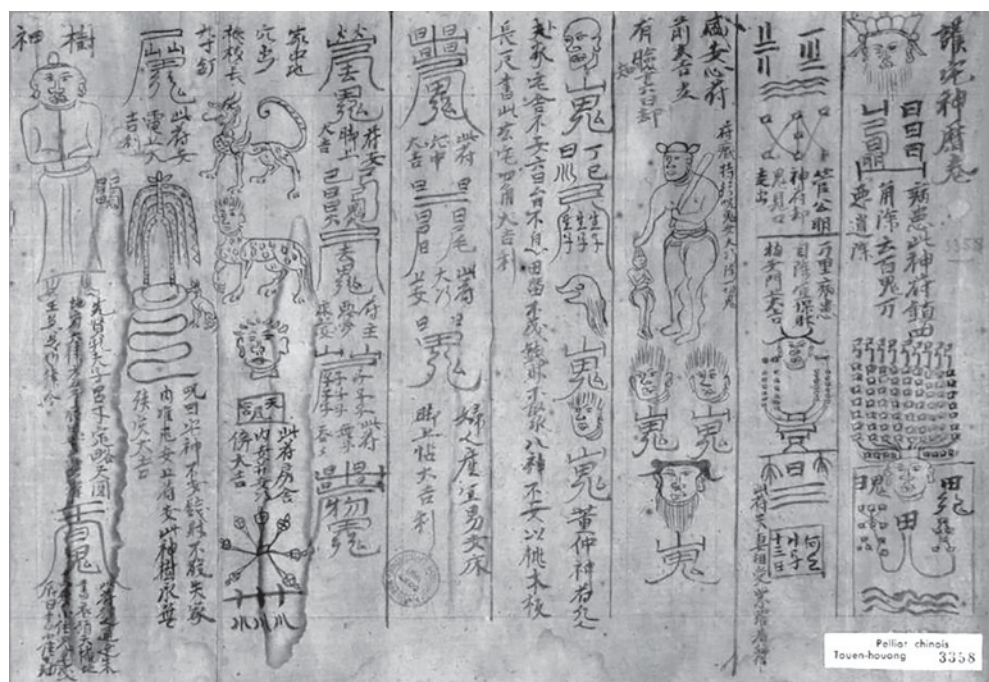


Fig. 21: le dieu protecteur Dong Zhong dans P. 3358, *Dieux protecteurs des demeures* (Fonds français des documents de Dunhuang et de l'Ouest, no 23, planche en couleur 8).

en allant les planter tout autour des tours de guet, les soldats cherchaient à user de leur force magique pour repousser leurs ennemis, à construire en quelque sorte devant la vraie Grande Muraille une « muraille magique ». La quantité de figurines retrouvées et la surface impliquée montrent qu'il ne pouvait s'agir que d'une pratique officielle, ou du moins d'une pratique tacitement admise par le commandement.

Espace et frontières existent à la fois dans le monde des vivants et dans celui des morts. Il s'agit là d'un aspect important des croyances liées à la mort, aux esprits, aux cérémonies et aux coutumes funéraires. Pour les Chinois, rien ne distingue fondamentalement une maison d'une tombe: ils parlent de « demeure yang » 陽宅 dans

le cas de la première et de « demeure yin » 陰宅 dans le cas de la seconde. La première accueille notre corps, la seconde notre âme. Aussi, les principes présidant à l'art de la géomancie *fengshui* 風水 sont-ils dans les deux cas très proches. Si les figurines peuvent servir dans des maisons et des places fortes, elles peuvent naturellement servir dans des tombes.

Nous pouvons illustrer nos propos avec un exemple tiré de la tombe Han n° 1 du célèbre site archéologique du Hunan, Mawangdui, situé à côté de Changsha. Trente-six figurines en bois de pêcher ont été sorties de cette tombe, puis qualifiées par le rapport des archéologues d'« objets funéraires d'exorcisme en bois » 辟邪木俑. Trois d'entre elles, qui portaient des habits de chanvre ou de soie, étaient positionnées face à l'est, à l'ouest et au sud entre le cercueil intérieur et le troisième cercueil laqué à fond rouge. Il s'agit de bouts de bois grossièrement taillés, de 11 à 12 cm de long, de 2,5 cm de large et d'une épaisseur de un centimètre; sur la tête, des traits rouges et noirs figurent les sourcils et les yeux. Les trente-trois autres ne portaient pas d'habits et ont été retrouvées dans le coin inférieur droit de la bannière en soie peinte qui recouvrait le cercueil intérieur. Elles mesurent entre 8 et 12 cm de long. Douze d'entre elles étaient nouées par deux cordelettes en chanvre (une pour le bas, une pour le haut) étroitement mêlées. Les onze figurines restantes étaient disposées en désordre⁵³. Elles sont faites d'un petit morceau de branche de pêcher coupé en deux, taillé de manière triangulaire à une extrémité, avec l'arête du milieu symbolisant le nez et, de part et d'autre, des yeux et des sourcils peints à l'encre. Le reste du morceau de bois n'est pas taillé. Quelques morceaux de bois préparés mais inachevés venaient grossir les rangs de ces figurines. Seules trois d'entre elles étaient vêtues d'habits en soie ou en chanvre, et positionnées face à l'est, à l'ouest et au sud; peut-être représentaient-elles des officiers militaires de haut rang, tandis que celles qui ne portent pas de vêtements et sont reliées entre elles par

53. Hunan shen bowuguan 湖南省博物館 (Musée du Hunan), Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所 (Centre d'études archéologiques de l'Académie des sciences de Chine) (dir.), *Changsha Mawangdui yihao Han mu* 長沙馬王堆一號漢墓 (Tombe Han n° 1 de Mawangdui, Changsha), Beijing: Wenwu chubanshe, 1973, p. 100, illustration n° 200.

une cordelette ou disséminées un peu partout étaient des soldats. Le bois du cercueil circonscrit le corps du défunt dans quatre directions et se veut la demeure de l'âme. Ces trente-six figurines représentent une armée puissante, sur le qui-vive, dont la mission est de protéger le défunt. Le nombre trente-six est lui aussi porteur de sens : il correspond aux trente-six généraux célestes du taoïsme, et revêt donc une valeur symbolique spéciale dans l'antiquité chinoise.

La figurine découverte en 1984 dans le tumulus de la tombe Astana à Turfan avait la même fonction que celles de Mawangdui. Mais Mawangdui est un site de tombes datant des Han occidentaux, qui auraient été creusées entre la cinquième année du règne de l'empereur Han Wendi 漢文帝 (175) et la première année de l'ère Zhonghe 中和 de l'empereur Han Jingdi 漢景帝 (145) avant notre ère ; le site de Turfan daterait pour sa part de l'époque des Seize Royaumes, soit environ six cents ans plus tard. Au cours de ces six siècles, la forme des figurines a connu des changements assez importants :

Tout d'abord, le fait que l'extrémité taillée en pointe de la figurine d'Astana soit plantée dans le tumulus de la tombe indique que c'est la zone qu'elle doit défendre, à l'inverse des figurines disposées aux quatre coins du cercueil trouvé à Mawangdui. Son champ d'action est donc plus étendu.

Ensuite, aucun caractère n'est visible sur les figurines confectionnées sous les Han, que ce soit sur celles de Dunhuang, de Juyan ou de Mawangdui, alors qu'il y en a au dos de celles de Turfan, qui véhiculent dès lors davantage d'informations sur la culture de l'époque :

1. « Cette figurine en bois de pêcheur protège la tombe de Zhang Longle » : la mission de la figurine et le nom de son propriétaire apparaissent ici clairement.
2. « Bordure est, □, limite sud, limite nord », que l'on peut raisonnablement compléter ainsi « bordure est, bordure ouest, limite sud, limite nord » : il est question de l'espace compris entre ces quatre points, celui de la tombe. Cela correspond à une délimitation claire de la zone à protéger par la figurine.
3. « Que la prospérité règne pour les descendants » : ces figurines avaient donc, outre leur mission de protection du défunt, celle de garantir aux descendants richesse et prospérité.

4. la dernière phrase, « traiter comme un décret » 如律令, devait se lire originellement « traiter de toute urgence comme un décret » 急急如律令; il s'agit d'une expression taoïste assez typique, qui s'utilisait dans de très nombreux cas⁵⁴. Elle montre qu'à cette époque, l'art lié aux figurines s'était déjà mêlé de pratiques taoïstes.
5. une autre phrase annonce « d'apparence humaine », il est donc possible qu'il s'agisse d'un substitut humain. Malheureusement, les caractères sont trop effacés, nous ne pouvons être sûr du sens.

Les dix-sept figurines exhumées à Khara-khoja 哈拉和卓, quoique très proches de celles que nous venons de décrire sur les plans de la confection, de l'aspect et de l'utilisation, sont clairement revêtues des caractères chinois et des lettres sogdiennes formant le mot « substitut humain » : leur nature et leur fonction sont donc autres. Le terme de « substitut humain » renvoie assez directement aux pratiques exorcistes taoïstes. Il désigne celui qui doit subir un mal à la place d'un autre. Les substituts servent à trois types d'individus : aux défunts, à ceux qui restent (c'est-à-dire aux proches du défunt encore de ce monde) et enfin aux défunts et à ceux qui restent tout à la fois.

La meilleure illustration en est la figurine trouvée en 2006 dans la tombe Astana de Turfan : les six caractères 此是鞠倉督身 annoncent « ci-gît Qu, fonctionnaire *cangdu* à la cour » : elle est donc censé servir de substitut à Qu. Le rôle du *cangdu* était de gérer les registres de céréales; dans la même tombe a été retrouvé un *Gou zheng liang*

54. Pour d'autres études de cette expression, voir Maeda Ryōichi 前田良一, « Kyūkyū nyo ritsuryō o saguru » “急急如律令”を探究 (Étude de l'expression "traiter de toute urgence comme un décret"), Fukunaga Mitsuji 福永光司 (dir.), Dōkyō to Higashi Ajia: Chūgoku, Chōsen, Nihon 道教と東アジア：中国・朝鮮・日本 (Le taoïsme en Asie orientale: Chine – Corée – Japon), Kyōto, Jimbun shōin, 1989, p. 101-126; Yamazato Jun'ichi 山里純一, « Kyūkyū nyo ritsuryō kou » “急急如律令”考 (Recherches sur l'expression "traiter de toute urgence comme un décret"), *Nihon Tōyō bunka ronshū* 日本東洋文化論集 (Écrits sur la culture japonaise), n° 5, 1999, p. 1-18; version révisée publiée dans *Jufu no bunkashi: shūzoku ni miru Okinawa no seishin bunka* 呪符の文化史：習俗に見る沖縄の精神文化 (Histoire culturelle des amulettes: les emprunts de certaines coutumes à la culture spirituelle d'Okinawa) au chapitre 3, « L'expression consacrée "traiter de toute urgence comme un décret" », Tōkyō, Miyai shoten, 2004, p. 52-66.

zhang 勾征糧帳 (Livret de compte de la perception céréalière), qui représente tout à la fois le statut et la responsabilité du défunt.

La pratique de recourir à des substituts humanoïdes pour détourner les malheurs de soi date des Qin antérieurs, mais ne se répand vraiment dans toute la Chine que sous les Han orientaux. Les figurines en plomb étaient alors les plus communes. En 1957, dans une tombe datant des Han découverte à Sanlicun, un village situé dans le comté de Chang'an (province du Shaanxi), six vases en argile aux dessins rouges datant de l'an 147 ont été découverts, sur lesquels figurent des textes de rituels exorcistes. En voici un exemple :

Le 14^e jour du 11^e mois de la première année de l'ère Jianhe, dont le premier jour était un jour *dingwei*, une cérémonie eut lieu pour conjurer le mauvais sort. L'émissaire de l'empereur céleste alla respectueusement officier au sein d'une famille du nom de Jia dont une fille était morte à l'âge de 24 ans. Ton nom fut inscrit sur le registre des morts. Pour ne pas que les vivants de la même année, du même mois, du même jour ou de la même heure que toi soient possédés et meurent, les différents officiers divins ainsi que le dieu présidant à la survie des descendants et les divinités funéraires furent informés. Une figurine en plomb du nom de Chichi servit donc de substitut : elle sait trier le riz, faire à manger, conduire des attelages, écrire. Il a été dit aux dieux Zhonggao et Shangyoujiao de ne pas la détruire pour les dix mille prochaines années. Les gens de l'est, de l'ouest et les vivants, la nourriture □, neuf personnes □□□. »⁵⁵

建和元年十一月丁未朔十四日解。天帝使者謹為加氏之家別解地下後死，婦加亡方 年二十四。等汝名借，或同歲月重負，鉤校日死，或同日鳴重複，鉤校日死。告上司命下司錄，子孫所屬，告墓皇使者轉相告語。故以自代鉛人，鉛人池池能春能炊，上車能禦，把筆能書。告於中高長伯、上游檄，千秋萬歲永無相墜。

La « figurine en plomb » en question désigne le personnage de plomb qui endosse à la place du défunt ses crimes, ses fautes, et qui purgera sa peine à sa place dans le monde des morts. Il est très

55. Shanxi shen wu wu guan li wei yuan hui 陝西省文物管理委員會 (Comité de gestion des objets culturels du Shaanxi), « Chang'an xian Salicun Dong Han mu fajue jianbao » 長安縣三里村東漢墓發掘簡報 (Rapport archéologique des découvertes effectuées dans la tombe des Han orientaux de Sanlicun, dans le comté de Chang'an), *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, 1958, n° 7, p. 63.

intéressant de voir l'éloge fait des talents de la figurine : elle sait trier le riz, faire à manger, conduire des attelages, écrire, de quoi s'attirer les bonnes grâces des divinités et leur faire accepter sa qualité de substitut. Dans une des jarres en argile exhumées en même temps se trouvaient deux figurines en plomb dont l'une était vraisemblablement Chichi.



Fig. 22 : figurines en pin et ouvrages sur lattes de bois consignnant des textes de rituels exorcistes et datant de l'an 28 de l'ère Jianxing (fonds du bâtiment des vestiges culturels de l'Université chinoise de Hong Kong).

Des figurines en bois de pin avaient quasiment les mêmes fonctions que les figurines en plomb. À l'Université chinoise de Hong Kong, dans le bâtiment des vestiges culturels, sont conservées des figurines d'exorcisme en pin et une figurine en pin et cyprès datant de 340 qui sont censées provenir du site de Mojuzi, à Wuwei (province du Gansu). Sur la dernière figurine, qui joint les mains en une

salutation, sont peints des habits à l'encre noire; sur son ventre apparaissent les caractères « figurine en pin ». Sur les quatre côtés de la figurine on peut lire :

En haut: si le ciel et la terre emportent les vivants sur le livre des morts, et que ces vivants sont de la même heure, du même jour, du même mois ou de la même année que les morts; charge aux figurines en pin et en cyprès de les remplacer.

Sur le côté droit: quand le défunt est de la même heure, du même jour et du même mois que des vivants, charge à la figurine en cyprès de les remplacer.

Sur le côté gauche: quand le défunt est de la même année que des vivants, charge à la figurine en pin de les remplacer.

En bas: un jour *bingshen*, le premier jour du onzième mois de la vingt-huitième année de l'ère Jianxing (340), l'émissaire de l'empereur céleste rassembla défunts et vivants, emportés car ils étaient de la même année, du même mois, du même jour et de la même heure que les défunts. Si le défunt Wangqun Luozi offense les dieux Bakui et Jiukan, contrevient à la course de la lune et du soleil lors des jours *xian* (premier et dernier quartiers d'une lunaison), *wang* (milieu d'une lunaison), *hui* (fin d'une lunaison) ou *shuo* (début d'une lunaison) et fait intrusion dans les loges lunaires Dongjing et Qixing, interdites d'accès, charge à la figurine en cyprès d'en endosser la responsabilité. S'il y a des appels, quelle que soit la direction dont ils proviennent, charge à la figurine en pin de répondre; si le monde souterrain l'appelle, charge à la figurine en pin de répondre; si les vivants (caractères manquants), les questions reviennent à la figurine en cyprès. Si Luozi est mort d'une maladie contagieuse, charge à la figurine en pin d'agir pour que ni son père, ni sa mère, ni ses frères, ni sa femme, ni ses enfants ne soient emportés après lui. Si c'est le cas, il ne peut en être question que devant les figurines en pin et cyprès. Traiter de toute urgence comme un décret.

Au verso: un jour *bingshen* et un jour *dingyou*, les premier et deuxième jours du onzième mois de la vingt-huitième année de l'ère Jianxing, l'émissaire de l'empereur céleste pria solennellement pour que les vivants de la famille Wang soient épargnés par le malheur. Le défunt Luozi ne mangeait plus rien en journée. En conséquence, les vivants nés le même jour que lui furent entraînés dans la mort, ce qui interféra avec les vivants. Alors, des figurines en pin et cyprès furent confectionnées pour éloigner les malheurs. L'émissaire chassa avec respect les différents démons qui hantaient l'est et reporta les calamités sur les cinq bois; il chassa avec respect les différents démons

qui hantaient l'ouest et reporta les calamités sur les cinq métaux; il chassa avec respect les différents démons qui hantaient le sud et reporta les calamités sur les cinq feux; il chassa avec respect les différents démons qui hantaient le nord et reporta les calamités sur les cinq eaux; il chassa avec respect les différents démons qui hantaient le centre et reporta les calamités sur les cinq terres. Pour que la vie des frères, de la femme, des enfants, des femmes, des petits-enfants, du clan et des proches du défunt soit épargnée, pour que personne ne soit ni puni ni lié au défunt, charge à une seule personne de tout endosser. Traiter de toute urgence comme un décret.

Pour que les vivants de la même heure, du même jour, du même mois ou de la même année que le défunt ne soient pas entraînés à sa suite dans la tombe, charge à la figurine en pin de s'en occuper. Si le défunt est condamné aux travaux forcés, charge à la figurine en pin de le remplacer. Si les animaux domestiques sont forcés à travailler, charge à la figurine en pin de les remplacer. Si la figurine en pin se décharge de sa responsabilité de remplacer les frères, la femme et les enfants du défunt pour aller dans la mort à ses côtés et qu'elle ne répond pas en temps voulu, il faut lui infliger trois cents coups de fouet. Traiter comme un décret⁵⁶.

松人上方記：天地拘校復重，松柏人當之。

松人右側記：日月時，拘校復重，柏人當之。

松人左側記：歲墓年命，復重拘校，松人當之。

松人下方記：建興廿八年十一月丙申朔，天帝使者合同，復重拘校，八魁九坎，年（弦）望朔晦，東井七星。死

56. 究 (Étude des ouvrages sur latte de bambou et sur soie), n° 2, B

Chen Songchang 陳松長 (dir.), *Xianggang zhongwen daxue wenwu guan cang jian du* 香港中文大學文物館藏簡牘 (Ouvrages en lattes de bambou du bâtiment des vestiges culturels de l'Université chinoise de Hong Kong), Hong Kong, Xianggang zhongwen daxue wenwuguan, 2001, p. 110-112. Pour des études sur le sujet, cf. Rao Zongyi 饒宗頤, « Ji Jianxing nianba nian songren jiechu jian – Han « wulong xiang goujiao » shuo » 記建興廿八年“松人”解除簡——漢“五龍相拘鉸”說 (Ouvrages sur lattes de bambou consignnant des textes de rituels exorcistes et figurines en pin datant de l'an 28 de l'ère Jianxing – la phrase « emporté par le dieu Wulong »), *Jianbo yanjiu* 簡帛研 eijing, Falu chubanshe, 1996, p. 390-394; Lian Shaoming 連劭名, « Jianxing nianba nian songren jiechu jian kaoshu » 建興廿八年松人解除簡考述 (Étude des ouvrages sur lattes de bambou consignnant des textes de rituels exorcistes et figurines en pin datant de l'an 28 de l'ère Jianxing), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1996, n° 3, p. 116-119; Jiang shoucheng 姜守誠, « Xianggang suo chang « songren » jiechu mudu yu hanjin muzang zhi jinji fengsu » 香港所藏“松人”解除木牘與漢晉墓葬之禁忌風俗 (La tablette de bois gravée dédiée à une figurine en pin conservée à Hong Kong et les tabous lors des enterrements à l'époque Han-Jin), *Chengda lishi xuebao* 成大歷史學報, n° 31, 2006, p. 1-64.

者王羣洛子所犯，柏人當之。西（四）方有呼者，松人應之；地下有呼者，松人應之。生人□□，當問柏人。洛子死注咎，松人當之，不得拘校復重父母、兄弟、妻子。欲復重，須松柏人能言語。急急如律令。

背記：建興廿八年十一月丙申朔，二日丁酉，天帝使者謹爲王氏之家解復，死者洛子，四時不食，復重拘校，與生人相妨，故作松柏人以解咎殃。謹解東方甲乙之復鬼，令復五木；謹解西方庚辛之復鬼，令復五金；謹解南方丙丁之復鬼，令復五火；謹解北方壬癸之復鬼，令復五水；謹解中央戊己之復鬼，令復五土。無復兄弟、妻子、婦女、孫息（媳）、宗親，無罰無負，齊一人止。急急如律令。

生人拘校復重，松人應之；死人罰謫作役，松人應之；六畜作役，松人應之。無復兄弟，無復妻子，若松人却，不時應對，鞭苔（答）三百，如律令。

On voit donc que les figurines en plomb, en étain, en pin et en cyprès pouvaient toutes servir en tant qu'objets funéraires d'exorcisme⁵⁷. Cette description très précise nous permet de mieux comprendre la fonction des figurines en pin et en cyprès :

1. Éviter au défunt les catastrophes, comme dans le cas où il est appelé par les dieux de l'Ouest ou du royaume souterrain. Grâce aux caractères inscrits sur les figurines et les talismans de protection des tombes (« à posséder » ou « à hanter »), ce sont elles qui répondent et évitent ainsi aux frères, à la femme, aux enfants, aux femmes, aux descendants et aux proches de le suivre dans la mort⁵⁸.

57. Cf. Rao Zongyi 饒宗頤, *Wei Jin Nanbeichao Dunhuang wenxian biannian xu* 〈魏晉南北朝敦煌文獻編年〉序 (Préface au Classement par année des documents retrouvés à Dunhuang datant des Wei, des Jin et des dynasties du Nord et du Sud), Wang Su 王素, Li Fang 李方 (dir.), Taipei, Hsin Wen Fung Publishing House, 1997, p. 2-3 ; le titre de l'article qui succède à cette préface est « Dunhuang chutu zhengmuwen suojian jiechu guanyu kaoshi » 敦煌出土鎮墓文所見解除慣語考釋 (Étude des termes en usage pour les exorcismes apparaissant dans les documents trouvés dans des tombes) à *Dunhuang Tuluan yanjiu* 敦煌吐魯番研究, n° 3, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 1998, p. 13-18.

58. Pour des études sur ces deux termes, en dehors des travaux de Rao Zongyi, cf. Liu Zhaorui 劉昭瑞, « Taipingjing yu kaogu faxian de Dong Han zhenmu wen » 〈太平經〉與考古發現的東漢鎮墓文 (Le Taipingjing et les formules d'exorcisme dans les tombes des Han orientaux), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1992, no 4, p. 112-115 ; Lü Zhifeng 呂志峰, *Dong Han shike zhuan tao deng minsuxing wenzi ziliao cihui yanjiu* 東漢石刻磚陶等民俗性文字資料詞匯研究 (Étude du vocabulaire dans les textes à caractère folklorique gravés sur briques ou sur argile sous les Han orientaux), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2009, p. 88-96.

2. Purger la peine du défunt attribuée selon les torts qu'il a causés afin d'éviter que les proches n'en souffrent.

Les figurines trouvées à Turfan sont légèrement différentes de celles en plomb ou en pin dans la mesure où, hormis les caractères « substitut humain », elles n'arborent pas de texte plus long renvoyant à des rituels d'exorcisme. Leur forme rappelle plutôt celle des figurines protectrices de la Grande Muraille ou des tombes.

Un autre point mérite d'être noté : les caractères sogdiens qui figurent au dos de beaucoup d'entre elles et qui sont la traduction du chinois ou du göktürk pour « homme », « substitut », ou « homme, serviteur ou femme ». On peut en déduire que ces « substituts humains » (ou morceaux de bois symboliques) n'étaient pas en vogue uniquement au sein de l'Empire, à Dunhuang ou chez les Han, mais que ces croyances et ces rites funéraires avaient peut-être déjà filtré chez les tribus sogdiennes de Khara-khoja, ce qui suggère un dialogue interculturel fourni entre la Chine et les régions de l'Ouest.

Il nous faut également expliciter quelques autres questions :

Les figurines dont nous parlons dans cet article appartiennent à une catégorie bien distincte de celles des objets funéraires, de celle des poupées en bois et de celle des statuettes. La raison pour laquelle aucun chercheur n'a encore réussi à bien comprendre la raison d'être de ces figurines, est que la majorité d'entre eux s'est laissée leurrer par l'apparente similitude entre ces différents objets, se contentant d'accumuler le plus de documents historiques possible, mais négligeant d'opérer une distinction concernant les représentations à l'œuvre et les techniques utilisées.

Si nous n'avons pas pu déterminer le matériau de chacune d'entre elles, les rapports archéologiques nous ont pour le moins permis d'identifier, en plus du bois de pêcher, du bois de tamaris de Chine et de peuplier de l'Euphrate⁵⁹. C'est vraisemblablement lié à la zone géographique : dans le Nord-Ouest de la Chine, il ne devait

59. Chen Pan, dans un de ses textes précédemment cités, parle de ces talismans en bois de pêcher et donne des exemples de la dimension exorcisante du pin ; il en déduit que ces substituts pouvaient être faits en pin. Un autre membre de l'Institut de recherches de Dunhuang, Yin Guangming, nous a également appris que bon nombre des figurines exhumées à Dunhuang étaient réalisées en bois de tamaris de Chine, une plante de la région.

pas être toujours facile de trouver du bois de pêcher, aussi les populations locales ont-elles recouru à d'autres bois. Cela ne devait pas avoir une réelle incidence sur le pouvoir magique de l'objet car, dans les cultes liés aux plantes, ces autres bois possédaient également une force surnaturelle.

Intéressons-nous à l'utilisation des couleurs : la plupart des figurines sont en effet peintes à l'encre noire, certaines seulement à l'encre rouge. Peut-être un sens différent y était-il attaché ? La couleur rouge était-elle utilisée pour les figurines avec des fonctions spéciales, celles participant à un type précis de cérémonies ou celles plantées à un endroit particulier ? Nous ne disposons pas de suffisamment de matière pour apporter une réponse catégorique.

La taille des figurines est également un sujet intéressant : elle varie énormément en fonction du lieu où ces figurines ont été trouvées et de leur époque. Des figurines trouvées au même endroit et datant de la même période présentent malgré tout des différences de taille, ce qui révèle une forte part d'aléatoire. Dans les documents traitant de ce sujet, seul le manuscrit « Hu zhai shen li juan » 護宅神歷卷 (Dieux protecteurs des demeures) trouvé à Dunhuang donne des indications de taille : la longueur des planches accrochées ou plantées dans la terre doit être comprise entre neuf pouces et un pied. Mais les unités de mesure chinoises ont beaucoup varié : sous les Han, un pied équivalait à 23 centimètres. Si l'on prend en compte ce critère, aucune des figurines exhumées n'y souscrit. Au Japon en revanche, dans l'*Engishiki* (un classique de la période Heian (794-1185) qui consigne les rites de la cour), des longueurs bien précises sont attribuées à ces figurines. Mais elles étaient utilisées comme objets de culte lors de cérémonies et sont donc différentes de celles dont nous nous occupons. On peut en déduire que la taille ne revêtait pas une importance particulière.

Une autre question essentielle est celle de l'origine de ces figurines : cette pratique a-t-elle vu le jour en Chine ou été importée de l'étranger ? Pourraient-elles venir d'Asie centrale ? Du Nord de la Chine par le biais de populations nomades ? De la lointaine Europe ? Il est souvent extrêmement compliqué de remonter aux sources d'un sujet, quel qu'il soit. Les spécialistes de l'histoire des relations entre la Chine et le reste du monde en savent quelque chose. Nous

ne pouvons ici qu'avouer notre ignorance. Si nous écoutons notre intuition d'archéologue et d'historien spécialiste de ces régions occidentales, nous n'excluons pas la possibilité qu'elles proviennent de l'étranger, ou tout du moins que leur histoire soit liée à celle des migrations scythes. Ceci étant dit, les objets mentionnés ici sont très largement sinisés.

L'origine des figurines japonaises est un peu moins nébuleuse. D'après Ohira Shigeru, elles ne sont pas des formes évoluées des poupées de bois de l'ère Yayoi ou des personnages en terre de l'ère Kofun : elles s'inspirent d'originaux provenant de Chine et furent par la suite introduites dans les rites et les règlements japonais⁶⁰. Le spécialiste chinois Wang Yucheng estime lui aussi que les figurines japonaises découlent des figurines chinoises, et va même jusqu'à dire que le mot de « figurine » (ningyō, « poupée » en japonais) est à la base chinois⁶¹. Nous partageons son point de vue.

Les interactions, moteur civilisationnel – échanges entre arts divinatoires orientaux et occidentaux le long de la route de la Soie

Ces objets en bois, ces « figurines » jouent donc un rôle important dans les arts divinatoires chinois. Les pratiques auxquelles elles renvoient ont partie liée avec le culte primitif des plantes et les croyances d'exorcisme, et partagent leur origine avec l'art de l'installation appliqué aux maisons et aux tombes. Ces morceaux de bois étaient plantés dans la terre pour repousser les envahisseurs, qu'ils soient humains ou démons. Par la suite, ils ont servi à purger la peine du défunt à sa place et à endosser les malheurs à la place des proches du défunt encore vivants. Parallèlement, ils avaient une fonction exorcisante et protégeaient les tombes et les constructions,

60. Ohira Shigeru 大平茂, « Mukusei ningyō nendai kou » 木製人形年代考 (上) (Étude de l'époque des figurines en bois, 1^{ère} partie), Oda Fujio 小田富士雄 (dir.), Kobunka dansō 古文化談叢 (Dialogues autour de la culture antique), n° 30 (milieu), Kitakyūshū-shi, Kyūshū Kobunka Kenkyūkai 九州古文化研究會 (Séminaire de recherche sur la culture antique de l'île de Kyūshū), août 1993, p. 587.

61. Cf. Wang Yucheng, *Les arts divinatoires et les figurines de la Chine antique et leur influence sur le Japon*, p. 51-56.

un rôle qui emprunte beaucoup aux pratiques exorcistes taoïstes. Au vu de leur répartition géographique, ils se sont propagés tout le long de la route de la Soie terrestre et maritime en dépit des barrières ethniques ou culturelles, ont gagné l'Eurasie, et ont fusionné les pratiques primitives de sorcellerie, de culte des idoles et d'exorcisme taoïste. Ces objets ont donc eu sur les croyances une influence ancienne. Ce sujet amène à examiner le rôle que la route de la Soie a joué dans les échanges intellectuels au fil de l'histoire de l'humanité. Il montre également, à travers l'étude des existences et des croyances des populations sous l'angle des interactions entre civilisations, combien celles-ci jouent un rôle d'accélérateur de progrès.

Références bibliographiques

Liste des anonymes :

Sans nom d'auteur, en chinois, « Dunhuang chutu zhengmuwen suojian jiechu guanyu kaoshi » 敦煌出土鎮墓文所見解除慣語考釋 (Étude des termes en usage pour les exorcismes apparaissant dans les documents trouvés dans des tombes) à *Dunhuang Tuluan yanjiu* 敦煌吐魯番研究, n° 3, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 1998.

Sans nom d'auteur, en chinois, Dunhuang yanjiuyan kaogu yanjiusuo 敦煌研究院考古研究所 (Centre des fouilles archéologiques de Dunhuang), Gaotai xian bowuguan 高臺縣博物館 (Musée du comté de Gaotai), « Gansu sheng Gaotai xian Luotuo Cheng nan muzang 2003 nian fajue jianbao » 甘肅高臺縣駱駝城南墓葬 2003年發掘簡報 (Rapport des fouilles menées en 2003 dans les tombes situées au sud de Luotuo Cheng), *Dunhuang yanjiu*, 2006.

Sans nom d'auteur, en chinois, Gansu Juyan kaogudui 甘肅居延考古隊 (Équipe archéologique de Juyan), « Juyan Handai yizhi de fajue he xin chutu de jiancun wenwu » 居延漢代遺址的發掘和新出土的簡冊文物 (Documents et objets exhumés lors des fouilles des sites de Juyan datant des Han), *Wenwu* 文物, 1978.

Sans nom d'auteur, en chinois, Gansu shen wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 (Centre de recherche en archéologie et objets culturels du Gansu), *Dunhuang Hanjian* 敦煌漢簡 (Ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1991.

Sans nom d'auteur, en chinois, Gansu shen wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 (Centre de recherche en archéologie et objets culturels du Gansu), « Gansu sheng Gaotai xian Han Jin muzang fajue jianbao » 甘肅省高臺縣漢晉墓葬發掘簡報 (Rapport des fouilles menées dans les tombes des Han et des Jin du comté de Gaotai), *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, 2005.

Sans nom d'auteur, en chinois, Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 (Centre de recherche en archéologie et objets culturels du Gansu), Gaotai xian bowuguan 高臺縣博物

- 館 (Musée du comté de Gaotai), « Gansu Gaotai xian Luotuocheng muzang de fajue » 甘肅高臺縣駱駝城墓葬的發掘 (Exploration des tombes de Luotuocheng), *Kaogu* 考古, 2003.
- Sans nom d'auteur, en japonais, Heian-kyō Chōsakai 平安京調查會 (Équipe d'investigation de Heian-kyō) [dir.], Heian-kyō ato hakkutsu chōsa hōkoku: Sakyō shijō ichibō 平安京跡發掘調查報告: 左京四條一坊 (Rapport de fouilles à Heian-kyō: site de Sakyō shijō ichibō), Kyōto, Heian-kyō Chōsakai, 1975.
- Sans nom d'auteur, en japonais, Hiroshima-ken Kusadosengen-chō Iseki Chōsa Kenkyūjo 廣島縣草戸千軒町遺跡調查研究所 (Centre de recherches du site de Kusadosengen-chō dans la préfecture d'Hiroshima), *Kusadosengen-chō Iseki: hakkutsu chōsa jūnen no seika* 草戸千軒町遺跡——發掘調查十年の成果 (Site de Kusadosengen-chō: les résultats d'une décennie de fouilles), 1983.
- Sans nom d'auteur, en chinois, Hunan shen bowuguan 湖南省博物館 (Musée du Hunan), Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所 (Centre d'études archéologiques de l'Académie des sciences de Chine) (dir.), *Changsha Mawangdui yihao Han mu* 長沙馬王堆一號漢墓 (Tombe Han n° 1 de Mawangdui, Changsha), Beijing: Wenwu chubanshe, 1973.
- Sans nom d'auteur, en japonais, *Jufu no bunkashi: shūzoku ni miru Okinawa no seishin bunka* 呪符の文化史: 習俗に見る沖縄の精神文化 (Histoire culturelle des amulettes: les emprunts de certaines coutumes à la culture spirituelle d'Okinawa) au chapitre 3, « L'expression consacrée "traiter de toute urgence comme un décret" », Tōkyō, Miyai shoten, 2004.
- Sans nom d'auteur, en japonais, Kokuritsu Rekishi Minzoku Hakubutsukan 國立歷史民俗博物館 (Musée national du folklore et de l'histoire) [comp.], *Kodai Nihon: moji no aru fūkei- kin'in kara Shōsōin monjo made* 古代日本: 文字のある風景——金印から正倉院文書まで (Panorama du Japon antique: De l'écriture sur bronze aux ouvrages du Shōsō-in), Tōkyō, Asahi Shinbun sha, 2002.

Sans nom d'auteur, en chinois, Shanxi shen wenwu guanli weiyuanhui 陝西省文物管理委員會 (Comité de gestion des objets culturels du Shaanxi), « Chang'an xian Salicun Dong Han mu fajue jianbao » 長安縣三里村東漢墓發掘簡報 (Rapport archéologique des découvertes effectuées dans la tombe des Han orientaux de Sanlicun, dans le comté de Chang'an), *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, 1958.

Sans nom d'auteur, en chinois, Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 (Centre d'études archéologiques de l'Institut de sciences sociales de Chine), *Juyan Han jian jia yi bian* 居延漢簡甲乙編 (Collections 1 et 2 des ouvrages sur lattes de bambou datant des Han exhumés à Juyan), Beijing, Zhonghua shuju.

Liste par auteur :

Cai Yong 蔡邕, *Du duan* 獨斷 (Tout à propos de la gouvernance): « Souvent, vers le mois de décembre, fonctionnaires impériaux et enfants organisent des cérémonies d'exorcisme contre les maladies saisonnières. Ils fouillent le palais pour en chasser les esprits à l'origine de ces maladies. Munis d'arcs en bois de pêcher, de flèches en bois de jujubier et de tambours en terre, ils battent leur tambour tout le jour durant, tirent leurs flèches sur les monstres, jettent sur eux des petites boules rouges et parsèment le sol de céréales afin de détourner le malheur et de se débarrasser des maladies. » 常以歲竟十二月從百隸及童兒而時儺，以索宮中，毆疫鬼也。桃弧、棘矢、土鼓，鼓旦射之，以赤丸、五穀播灑之，以除疾殃。 Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1990.

Chen Pan 陳槃, *Han Jin yijian shi xiao qizhong* 漢晉遺簡識小七種 (Les sept types d'ouvrages sur lattes de bambou datant des Han et des Jin), Taipei, Zhongyan yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1975.

Chen Songchang 陳松長 (dir.), *Xianggang zhongwen daxue wenwu guan cang jian du* 香港中文大學文物館藏簡牘 (Ouvrages en lattes de bambou du bâtiment des vestiges culturels de l'Université chinoise de Hong Kong), Hong Kong, Xianggang zhongwen daxue wenwuguan, 2001.

Dunhuang yanjiuyan kaogu yanjiusuo 敦煌研究院考古研究所 (Centre des fouilles archéologiques de Dunhuang), Gaotai xian bowuguan 高臺縣博物館 (Musée du comté de Gaotai), « Gansu sheng Gaotai xian Luotuo Cheng nan muzang 2003 nian fajue jianbao » 甘肅高臺縣駱駝城南墓葬2003年發掘簡報 (Rapport des fouilles menées en 2003 dans les tombes situées au sud de Luotuo Cheng), *Dunhuang yanjiu*, 2006.

Gansu Juyan kaogudui 甘肅居延考古隊 (Équipe archéologique de Juyan), « Juyan Handai yizhi de fajue he xin chutu de jiancun wenwu » 居延漢代遺址的發掘和新出土的簡冊文物 (Documents et objets exhumés lors des fouilles des sites de Juyan datant des Han), *Wenwu* 文物, 1978.

Gansu shen wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 (Centre de recherche en archéologie et objets culturels du Gansu), *Dunhuang Hanjian* 敦煌漢簡 (Ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1991.

Gansu shen wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 (Centre de recherche en archéologie et objets culturels du Gansu), « Gansu sheng Gaotai xian Han Jin muzang fajue jianbao » 甘肅省高臺縣漢晉墓葬發掘簡報 (Rapport des fouilles menées dans les tombes des Han et des Jin du comté de Gaotai), *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, 2005.

Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 (Centre de recherche en archéologie et objets culturels du Gansu), Gaotai xian bowuguan 高臺縣博物館 (Musée du comté de Gaotai), « Gansu Gaotai xian Luotuo Cheng muzang de fajue » 甘肅高臺縣駱駝城墓葬的發掘 (Exploration des tombes de Luotuo Cheng), *Kaogu* 考古, 2003.

Hay, John (ed.), *Boundaries in China: Critical Views*, London, Reaktion Books, 1994.

Heian-kyō Chōsakai 平安京調查會 (Équipe d'investigation de Heian-kyō) [dir.], Heian-kyō ato hakkutsu chōsa hōkoku: Sakyō shijō ichibō 平安京跡發掘調查報告：左京四條一坊 (Rapport de

- fouilles à Heian-kyō : site de Sakyō shijō ichibō), Kyōto, Heian-kyō Chōsakai, 1975.
- Hiroshima-ken Kusadosengen-chō Iseki Chōsa Kenkyūjo 廣島縣草戸千軒町遺跡調査研究所 (Centre de recherches du site de Kusadosengen-chō dans la préfecture d'Hiroshima, *Kusadosengen-chō Iseki: hakutsu chōsa jūnen no seika* 草戸千軒町遺跡——發掘調査十年の成果 (Site de Kusadosengen-chō : les résultats d'une décennie de fouilles), 1983.
- Hopkirk, Peter, dans *Foreign Devils on the Silk Road: The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*, London, Murray, 1980.
- Huang Ren'er 黃人二, « Changsha Dongpailou Dong Han Xiping yuannian Tan Chao renxing mudu shitan » 長沙東牌樓東漢熹平元年覃超人形木牘試探 (Enquête sur la figurine en bois de Tan Chao datant de la première année de l'ère Xiping des Han orientaux trouvée sur le site de Dongpailou à Changsha), 31 janvier 2007.
- Hunan shen bowuguan 湖南省博物館 (Musée du Hunan), Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所 (Centre d'études archéologiques de l'Académie des sciences de Chine) (dir.), *Changsha Mawangdui yihao Han mu* 長沙馬王堆一號漢墓 (Tombe Han n° 1 de Mawangdui, Changsha), Beijing: Wenwu chubanshe, 1973.
- Jiang shoucheng 姜守誠, « Xianggang suochang « songren » jiechu mudu yu hanjin muzang zhi jinji fengsu » 香港所藏“松人”解除木牘與漢晉墓葬之禁忌風俗 (La tablette de bois gravée dédiée à une figurine en pin conservée à Hong Kong et les tabous lors des enterrements à l'époque Han-Jin), *Chengda lishi xuebao* 成大歷史學報, n° 31, 2006.
- Kokuritsu Rekishi Minzoku Hakubutsukan 國立歷史民俗博物館 (Musée national du folklore et de l'histoire) [comp.], *Kodai Nihon: moji no aru fūkei- kin'in kara Shōsōin monjo made* 古代日本: 文字のある風景——金印から正倉院文書まで (Panorama du Japon antique: De l'écriture sur bronze aux ouvrages du Shōsōin), Tōkyō, Asahi Shinbun sha, 2002.

- Lao Gan 勞幹, *Juyan Han jian kaoshi: Tuban zhi bu* 居延漢簡考釋:圖版之部 (Étude des ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Juyan: ouvrage avec illustrations), préface, Li Zhuang, Zhongyan yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1946.
- Li Ling 李零, *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考 (Étude des arts divinatoires chinois), version révisée, Beijing, Oriental Press, 2001.
- Li Shizhen 李時珍, *Bencao gangmu* 本草綱目 (Compendium de materia medica), volume III (version révisée), Beijing, Renmin weishen chubanshe, 1978.
- Lian Shaoming 連劭名, « Jianxing nianba nian songren jiechu jian kaoshu » 建興廿八年松人解除簡考述 (Étude des ouvrages sur lattes de bambou consignnant des textes de rituels exorcistes et figurines en pin datant de l'an 28 de l'ère Jianxing), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1996.
- Liang Zhaotao 梁釗韜, *Zhongguo gudai wushu – zongjiao de qiyuan he fazhan* 中國古代巫術——宗教的起源和發展 (Arts magiques de l'antiquité chinoise – origine et essor des religions), Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 1989.
- Lin Huixiang 林惠祥, *Tianfeng haitao shi yigao* 天風海濤室遺稿 (Manuscrits perdus de la salle Tianfeng haitao), Xiamen, Lujiang chubanshe, 201?.
- Liu Hongliang 柳洪亮, « Tulufan Asitana gumuqun xin faxian de « taoren mupai » » 吐魯番阿斯塔那古墓群新發現的“桃人木牌” (Figurine en bois de pêcheur trouvée dans une tombe d'Astana à Turfan), *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, 1986.
- Liu Lexian 劉樂賢, *Shuihudi Qin jian Rishu yanjiu* 睡虎地秦簡日書研究 (Étude du Livre des jours en lattes de bambou datant des Qin trouvé à Shuihudi), Taipei, Wenjin chubanshe, 1994.
- Liu Xuetang 劉學堂, « Shi xi Tulufan dengdi faxian de mudiao renxiang yu dairen mupai » 試析吐魯番等地發現的木雕人像與代人木牌 (Proposition d'analyse des figurines en bois sculptées et des substituts humains en bois trouvés dans la région de Turfan), *Tulufanxue yanjiu* 吐魯番學研究, 2003.
- Liu Zhaorui 劉昭瑞, « Riben chutu mujian cailiao zhong de fangshu ji qi yanjiu » 日本出土木簡材料中的方術及其研究 (Étude des

- arts divinatoires à partir de documents sur lattes de bois trouvés au Japon), *Zuixun zhonghua gudai wenming de zongji: Li Xueqin xianshenxueshu huodong wushi zhounian jinian wenji* 追尋中華古代文明的蹤跡——李學勤先生學術活動五十年紀念文集 (À la recherche des traces laissées par la civilisation chinoise antique – série publiée à l’occasion du cinquantième anniversaire de Li Xueqin), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2002.
- Liu Zhaorui 劉昭瑞, « Taipingjing yu kaogu faxian de Dong Han zhenmu wen » 〈太平經〉與考古發現的東漢鎮墓文 (Le Taipingjing et les formules d’exorcisme dans les tombes des Han orientaux), *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 1992.
- Lü Zhifeng 呂志峰, *Dong Han shike zhuan tao deng minsuxing wenzi ziliao cihui yanjiu* 東漢石刻磚陶等民俗性文字資料詞匯研究 (Étude du vocabulaire dans les textes à caractère folklorique gravés sur briques ou sur argile sous les Han orientaux), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2009.
- Luo Man 羅漫, « Tao, taohua yu Zhongguo wenhua » 桃、桃花與中國文化 (Pêches et fleurs de pêcher dans la culture chinoise), *Zhongguo shehui kexue* 中國社會科學, 1989.
- Maeda Ryōichi 前田良一, « Kyūkyū nyo ritsuryō o saguru » “急々如律令”を探る (Étude de l’expression « traiter de toute urgence comme un décret »), Fukunaga Mitsuji 福永光司 (dir.), *Dōkyō to Higashi Ajia: Chūgoku, Chōsen, Nihon* 道教と東アジア：中国・朝鮮・日本 (Le taoïsme en Asie orientale : Chine – Corée – Japon), Kyōto, Jimbun shōin, 1989.
- Masuo Shinichirō 増尾伸一郎 estime que les sorts en question sont très liés au classique taoïste *Chi Songzi zhangli* 赤松子章曆 (Almanach de maître Chi Songzi) et au sūtra bouddhiste *Zhou mei jing* 咒魅經 (Conjuration des envoûtements). Cf. « Kodai « ninyō » majinaigi to sono shoi Kyōten: shumeijin no juyō o megutte » 古代“人形”咒儀とその所依經典——〈咒魅經〉の受容をめぐって (Classiques à l’origine des sorts de l’antiquité lancés avec des figurines – de l’acceptation du sūtra *Conjuration des envoûtements*), *Engishiki kenkyū* 延喜式研究 (Étude de l’Engishiki), n° 13, 1997.

- Mizukami Shizuo 水上靜夫, *Chūgoku kodai no shokubutsugaku no kenkyū* 中國古代の植物學の研究 (La botanique en Chine antique), Tōkyō, Kadokawa shuten, 1977.
- Mongait, Alexander, *Archeology in the USSR*, Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1959.
- Ni Run'an 倪潤安, « Qushi Gaochang guo zhi Tang Xizhou shiqi muzang chulun » 麴氏高昌國至唐西州時期墓葬初論 (Introduction aux tombes de la période s'étendant de la Khara-khoja des Qu à la sous-préfecture de Xizhou des Tang), Zhu Yuqi 朱玉麒 (dir.), *Xiyu wenshi* 西域文史, n° 2, Beijing, Kexue chubanshe, 2007.
- Ōba Osamu 大庭脩, *Tonkō kankan: Daiei Toshokan zō* 大英圖書館藏敦煌漢簡 (Ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés à Dunhuang et conservés à la British Library), Kyōto, Dōhōsha, 1990.
- Ohira Shigeru 大平茂, « Mukusei ningyō nendai kou » 木製人形年代考 (上) (Étude de l'époque des figurines en bois, 1^{ère} partie), Oda Fujio 小田富士雄 (dir.), *Kobunka dansō* 古文化談叢 (Dialogues autour de la culture antique), n° 30 (milieu), Kitakyūshū-shi, Kyūshū Kobunka Kenkyūkai 九州古文化研究會 (Séminaire de recherche sur la culture antique de l'île de Kyūshū), août 1993.
- Peng Jinzhang 彭金章, Wang Jianjun 王建軍, *Dunhuang Mogaoku beiqu shiku* 敦煌莫高窟北區石窟 (Grottes situées au nord du site de Mogao à Dunhuang), livre 3, Beijing, Wenwu chubanshe, 2004.
- Rao Zongyi 饒宗頤, « Ji Jianxing nianba nian songren jiechu jian – Han “wulong xiang goujiao” shuo » 記建興廿八年“松人”解除簡——漢“五龍相拘鉸”說 (Ouvrages sur lattes de bambou consignnant des textes de rituels exorcistes et figurines en pin datant de l'an 28 de l'ère Jianxing – la phrase « emporté par le dieu Wulong »), *Jianbo yanjiu* 簡帛研 eijing, Falu chubanshe, 1996.
- Rao Zongyi 饒宗頤, *Wei Jin Nanbeichao Dunhuang wenxian biannian xu* 〈魏晉南北朝敦煌文獻編年〉序 (Préface au Classement par année des documents retrouvés à Dunhuang datant des Wei, des Jin et des dynasties du Nord et du Sud), Wang Su 王素, Li Fang 李方 (dir.), Taipei, Hsin Wen Fung Publishing House, 1997.

- Rong Xinjiang 榮新江, *Haiwai Dunhuang Tulufan wenxian zhijian lu* 海外敦煌吐魯番文獻知見錄 (Documents de Dunhuang et de Turfan conservés à l'étranger), Nanchang, Jiangxi renmin chubanshe, 1996.
- Ruan Yuan 阮元, *Shisan jing zhushu* 十三經註疏 (Commentaires des Treize classiques), Beijing, Zhonghua Shuju, 1980.
- Schmidt, Wilhelm, *Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen*, Münster i. Westf.: Aschendorff, 1930.
- Shanxi shen wenwu guanli weiyuanhui 陝西省文物管理委員會 (Comité de gestion des objets culturels du Shaanxi), « Chang'an xian Salicun Dong Han mu fajue jianbao » 長安縣三里村東漢墓發掘簡報 (Rapport archéologique des découvertes effectuées dans la tombe des Han orientaux de Sanlicun, dans le comté de Chang'an), *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, 1958.
- Shi Daoshi 釋道世, commentaires par Zhou Shujia 周叔迦 et Su Jinren 蘇晋仁, *Fayuan zhulin jiaozhu* 法苑珠林校注 (Commentaires de l'ouvrage Forêt de pierres précieuses dans le jardin de Dharma), livre 45, « Shenca pian » 審察篇 (Étude minutieuse), Beijing, Zhonghua Shuju, 2003.
- Sommarström, Bo, *Archaeological researches in the Edsen-gol region Inner Mongolia* (Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the leadership of Dr Sven Hedin: the Sino-Swedish Expedition publication 39, 41. VII. Archaeology; 8-9), Stockholm, Statens etnografiska museum.
- Stein, Aurel, *Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 1921.
- Wali Kurban, « Tulufan chutu gongyuan wu shiji de gu tujueyu mupai » 吐魯番出土公元五世紀的古突厥語木牌 (Morceaux de bois avec inscriptions en ancien göktürk datant du v^e siècle exhumées à Turfan), *Wenwu* 文物, 1981.
- Wang Ningsheng 汪寧生, « Naxi zu de yishi yong mupai he Handai fengsui yizhi chutu de renmian mupai » 納西族的儀式用木牌和漢代烽燧遺址出土的人面木牌 (Les figurines en bois des cérémonies Naxi et les morceaux de bois à figure humaine trouvés sur

- les sites de tours de balise datant des Han), in *Minzu kaoguxue lunji* 民族考古學論集 (Archéologie et minorités), Beijing, Wenwu chubanshe, 1989.
- Wang Su 王素, « Changsha Dongpailou Dong Han jiandu gaishu » 長沙東牌樓東漢簡牘概述 (Présentation des écrits sur lattes de bambou datant des Han orientaux trouvés sur le site de Dongpailou à Changsha), Changsha shi wenwu kaogu yanjiusuo 長沙市文物考古研究所 (Centre de recherches en archéologie et objets culturels de Changsha), Zhongguo wenwu yanjiusuo 中國文物研究所 (Centre de recherches en objets culturels de Chine) (dir.), Changsha Dongpailou Dong Han jiandu 長沙東牌樓東漢簡牘 (Écrits sur lattes de bambou datant des Han orientaux trouvés sur le site de Dongpailou à Changsha), Beijing, Wenwu chubanshe, 2006.
- Wang Yucheng 王育成, « Zhongguo gudai renxing fangshu ji qi dui Riben de yingxiang » 中國古代人形方術及其對日本的影響 (Les arts divinatoires et les figurines de la Chine antique et leur influence sur le Japon), *Zhongguo lishi bowuguan guankan* 中國歷史博物館館刊, 1997.
- Wei Jian 魏堅 (dir.), *Ejina Han jian* 額濟納漢簡 (Ouvrages sur lattes de bambou datant des Han trouvés dans la bannière d'Ejin), Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2005.
- Xinjiang bowuguan kaogudui 新疆博物館考古隊 (Équipe archéologique du musée du Xinjiang), « Tulufan Halahezhua gumuqun fajue jianbao » 吐魯番哈拉和卓古墓群發掘簡報 (Rapport de fouilles des tombes de Khara-khoja à Turfan), *Wenwu* 文物, 1978.
- Yamazato Jun'ichi 山里純一, « Kyūkyū nyo ritsuryō kou » “急々如律令”考 (Recherches sur l'expression « traiter de toute urgence comme un décret »), *Nihon Tōyō bunka ronshū* 日本東洋文化論集 (Écrits sur la culture japonaise), n° 5, 1999.
- Yu Taishan 余太山, « Ouya lishi wenhua wenku zongxu » 歐亞歷史文化文庫總序 (Préface générale aux ouvrages sur l'histoire et la culture eurasiatiques), Liu Wensuo 劉文鎖, *Sichou zhi lu – neilu Ouya kaogu yu lishi* 絲綢之路——內陸歐亞考古與歷史 (La route

- de la Soie – Archéologie et histoire de l'Eurasie continentale), Lanzhou Daxue chubanshe, 2010.
- Yu Wanli 虞萬里, « Taofu fengsu yuanliu kao » 桃符風俗源流考 (Aux sources des pratiques liées aux amulettes), *Yufangzhai xueshu lunji* 榆坊齋學術論集 *Recueils de Yufangzhai*, Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 2001.
- Yu Xin 余欣, *Shendao renxin – Tang Song zhiji minsheng zongjiao shehuishi yanjiu* 神道人心—唐宋之際民生宗教社會史研究 (Voie des dieux, vie des hommes – histoire sociale des moyens d'existence des religions à Dunhuang sous les dynasties Tang et Song), Beijing, Zhonghua shuju, 2006.
- Zhang Zhenze 張震澤, *Zhang Heng shiwen ji jiaozhu* 張衡詩文集校注 (Commentaires des poèmes de Zhang Heng), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1986.
- Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 (Centre d'études archéologiques de l'Institut de sciences sociales de Chine), *Juyan Han jian jia yi bian* 居延漢簡甲乙編 (Collections 1 et 2 des ouvrages sur lattes de bambou datant des Han exhumés à Juyan), Beijing, Zhonghua shuju.

Destinées individuelles et planètes

Étude documentaire et iconographique de l'astrologie pratiquée à Dunhuang

Notre destin, le fait d'être sage, stupide, noble, méprisable, de vivre longtemps ou pas, d'être chanceux ou pas, dépend uniquement du *qi* 氣 et du moment où nous avons été conçus. Les destins hors du commun sont induits soit par une certaine configuration des Cinq planètes et des Trois lumineuses, soit par une trace de dragon ou par un entraînement pendant le sommeil. La destinée des gens du commun est elle aussi déterminée à leur naissance par les planètes : des planètes favorablement auspiceuses leur garantissent une destinée heureuse, et des planètes de mauvaise augure leur portent malchance. À partir du moment où son *qi* est attribué à quelqu'un, on peut connaître son destin. Les esprits et les dieux eux-même ne peuvent le changer, ni les sages l'inverser¹.

人之命相，賢愚貴賤，修短吉凶，制氣結胎受生之時。其真妙者，或感五星三光，或應龍跡氣夢。降及凡庶，亦稟天命，皆屬星辰。其值吉宿則吉，值凶宿則凶。受氣自始，相命既定，則鬼神不能移改，而聖智不能迴也。

L'historien Fu Yashu 傅亞庶² estime que cette notion de destinée repose sur le *Lun heng* 論衡 et le *Qianfu lun* 潛夫論³. D'après lui, l'astrologie chinoise traditionnelle s'attachait à prédire davantage l'issue des guerres et des affaires de l'État que les destinées individuelles, et ne faisait pas appel à la notion d'« étoile maléfique » 惡曜. La divination basée sur l'idée de divinités présidant à notre destin

1. Liu Zhou 劉晝, *Liu zi* 劉子, révisé par Fu Yashu 傅亞庶, Beijing, Zhonghua shuju, 1998, p. 240-41.

2. Actuellement professeur à l'université normale du Nord-Est, dans la province du Liaoning.

3. *Ibid.*, préface, p. 4-5.

en fonction de notre jour de naissance proviendrait donc de cultures étrangères⁴. Des astrologies étrangères ont, de fait, été introduites en Chine sous les dynasties du Nord et du Sud (420 – 589), voire plus tôt, sous la dynastie des Han orientaux (25 – 220)⁵, mais nous disposons de trop peu de sources pour savoir comment elles se sont développées⁶. Les poèmes et autres écrits de grands écrivains plus tardifs, comme Han Yu 韓愈 (768 – 824), Lu Tong 盧仝 (795 – 835), Du Mu 杜牧 (803 – 852), Sikong Tu 司空圖 (837 – 908) ou encore Du Guangting 杜光庭 (850 – 933) nous fournissent en revanche de nombreuses données sur la dimension auspiciuse du jour de naissance en fonction des planètes qui lui étaient associées; cela nous montre à quel point ces idées étaient répandues auprès des intellectuels de l'époque. Malheureusement, ces documents ont été très peu étudiés. La diffusion d'une astrologie étrangère en Chine traditionnelle et le rôle important qu'elle a joué dans l'histoire de l'édification d'une civilisation eurasiennne sont des sujets qui n'intéressent les chercheurs que depuis peu⁷.

L'astrologie chinoise antique n'a jamais suscité qu'un intérêt périphérique. Les spécialistes de l'histoire de l'astronomie ont fait des incursions dans le domaine, mais leurs travaux reposent le plus

4. Jiang Xiaoyuan 江曉原 se rend aux mêmes arguments. Cf. *Lishi shang de xingzhanxue* 歷史上的星占學 (L'astrologie dans l'histoire), Shanghai, Shanghai keji jiaoyu chubanshe, 1985, p. 277 – 82.

5. Xia Nai 夏鼐, « Cong Xuanhua Liaomu de xingtu lun ershiba xiu he huangdao shi'er gong » 從宣化遼墓的星圖論二十八宿和黃道十二宮 (Les vingt-huit constellations et les douze signes du zodiaque à la lumière des cartes du ciel trouvées à Xuanhua dans des tombes datant des Liao), *Kaogu xuebao* 考古學報, 1976, n° 2, p. 35 – 58.

6. Liu Changdong 劉長東 cite le poème Xiaobian 小弁 du *Shijing* 詩經 (Livre des Odes): « Le Ciel m'ayant donné naissance, où se trouve la divinité présidant à mon destin? » (*Tian zhi sheng wo, wo chen an zai* 天之生我, 我辰安在?), et se demande si la croyance en une influence astrale sur le destin des individus ne remonte pas à la dynastie des Zhou occidentaux (1046 – 256 de notre ère). Cf. » Benming xinyang kao » 本命信仰考 (Étude des croyances en un destin originel), *Sichuan daxue xuebao* 四川大學學報, 2004, n° 1, p. 55. Mais ses déductions reposent sur les commentaires de Zheng Xuan 鄭玄 et de Fu Qian 服虔, des grands lettrés de la dynastie des Han orientaux, qui auraient déjà pu être influencés par des astrologies étrangères.

7. Chen Wancheng 陳萬成, *Zhongwai wenhua jiaoliu tanyi: xingxue, yixue, qita* 中外文化交流探譯: 星學•醫學•其他 (Échanges entre les cultures chinoise et étrangères: astronomie – médecine – autres), Beijing, Zhonghua shuju, 2010, p. 1-241.

souvent sur des témoignages historiques ou des écrits d'astrologues⁸. Si leurs sujets de recherche sont variés, ils s'intéressent rarement à la diffusion des croyances astrologiques dans la société, à leur rôle dans les rituels religieux et à leur influence sur les mentalités et les comportements des gens du peuple⁹. Edward Schafer est le premier à avoir exploré ces dimensions dans le cadre de l'astrologie des dynasties des Tang et des Song. Dans *Pacing the Void*, il propose des développements remarquables sur la représentation de l'univers, les cultes rendus aux divinités astrales, l'astrologie et les astrologues des Tang¹⁰. Cette dernière décennie, de nombreux travaux ont été publiés sur le sujet, dont ceux de Jiang Xiaoyuan 江曉原, Niu Weixing 鈕衛星, Huang Yinong 黃一農, Meng Sihui 孟嗣徽, Liao Yang 廖暘, Zhao Zhen 趙貞, et Chen Wancheng 陳萬成¹¹. Leurs résultats, à travers notamment leur analyse de documents astrologiques, ont beaucoup nourri nos recherches.

Stephen F. Teiser explique dans un de ses ouvrages qu'il « souhaite proposer à ceux qui s'intéressent au contexte social des religions chinoises de se donner le plus de mal possible pour recourir à des concepts plus précis que celui de « religion populaire », trop dichotomique et lourd de présupposés hiérarchisés [...] Nous devons réfléchir aux éléments durables de la vie socioreligieuse chinoise : mythologie, rituels, concepts cosmologiques, acteurs religieux, culte ancestral... On ne pourra mieux comprendre la culture chinoise que lorsque ces formes religieuses seront étudiées au prisme de la

8. Par exemple, Lu Yang 盧央, *Zhongguo gudai xingzhanxue* 中國古代星占學 (L'astrologie dans l'antiquité chinoise), Beijing, Zhongguo shehuikexue chubanshe, 2008.

9. Jiang Xiaoyuan, « Kexueshi: shi kexue haishi lishi: yi tianwenxueshi ji xingzhanxue wei li » 科學史：是科學還是歷史——以天文學史及星占學為例 (Histoire des sciences : sciences ou histoire ? L'exemple de l'histoire de l'astronomie et de l'astrologie), *Shanghai jiaotong daxue xuebao* 上海交通大學學報, 2007, n° 6, p. 43-47.

10. Edward H. Schafer, *Pacing the Void: Tang Approaches to the Stars*, Berkeley, University of California Press, 1977.

11. Huang Yinong, *Shehui tianwenxueshi shijiang* 社會天文學史十講 (Dix discours sur l'histoire de l'astronomie sociale), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2004; Liao Yang, *Chishengguang fo zaikao* 熾盛光佛再考 (Nouvelle étude sur le Bouddha Tejaprabha), *Yishushi yanjiu* 藝術史研究, 2003, n° 5, p. 329-369.

société chinoise¹². » Ces déclarations nous ont encouragé à creuser la question des croyances chinoises indigènes et à tenter de mettre en lumière les fonctions et significations de l'astrologie dans ces pratiques religieuses.

Le présent article se veut une exploration de Ch. lvi.0033: « Talisman dhāraṇī en hommage à Ketu et à Mercure, divinités planétaires du Nord 北方辰星 », un manuscrit trouvé dans la bibliothèque murée d'une des grottes de Mogao 莫高窟, à Dunhuang¹³. Ce document en dit long sur les concepts et les techniques d'astrologie, les liens entre cultes rendus aux divinités astrales et astrologie, la transition enregistrée à l'époque médiévale, la coexistence et les échanges entre astronomie et astrologie orientales et occidentales et l'hybridation du bouddhisme tantrique et du taoïsme. Il montre également comment la fusion des arts d'exorcisme, des pratiques taoïstes, des offrandes et des cérémonies pour conjurer le mauvais sort du bouddhisme tantrique a largement influencé le monde spirituel chinois.

L'origine du manuscrit

Au début du xx^e siècle, un grand nombre de manuscrits et d'objets ont été trouvés dans les grottes de Mogao à Dunhuang, dans la province du Gansu 甘肅 (dans le Nord-Ouest de la Chine). C'est l'une des découvertes archéologiques les plus importantes de l'époque contemporaine. Des documents très précieux et des peintures extraordinaires nous sont ainsi parvenus : nous avons pu ainsi découvrir de nouveaux aspects, matériels et intellectuels, de la vie durant l'antiquité. Ces trouvailles nous ont également beaucoup renseigné sur les religions chinoises d'alors, assez pour nous permettre de réécrire l'histoire des religions populaires.

En premier lieu, nous aborderons la question du titre de la légende d'identification de Ch. lvi.0033, que nous souhaitons remplacer par un autre, plus approprié au vu de sa fonction et de

12. Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 217.

13. Nous préférons recourir au nom Ch. plutôt qu'à celui de « peinture de Stein », car c'est ainsi que Stein lui-même mentionne le document dans son rapport archéologique *Serindia*.

découvertes récentes. Ch. lvi.0033 est l'une des peintures trouvées par Aurel Stein dans la bibliothèque murée de Dunhuang lors de sa deuxième expédition (1906 – 1908), aujourd'hui conservée au British Museum. C'est Stein qui lui a donné son premier légendage. Dans *Serindia*, son rapport archéologique, il désigne Ch. lvi.0033 comme une « peinture sur papier avec charme ou invocation en chinois ». ¹⁴ Il ne lui accorde pas beaucoup d'attention, peut-être parce que la pièce est de petite taille et sans valeur esthétique manifeste comparée au reste de la magnifique collection. Il ne l'inclut donc pas dans *The Thousand Buddhas* ¹⁵. Ch. lvi.0033 est reproduit pour la première fois en couleur et légendé « Talisman de l'étoile Polaire » dans *The Art of Central Asia* de Roderick Whitfield ¹⁶. Stein et Whitfield en fournissent l'un et l'autre une brève description dans leurs catalogues, mais ils n'expliquent pas comment ils en sont arrivés à ces désignations alors qu'ils n'ont procédé à aucune recherche spécifique sur le sujet. Meng Sihui 孟嗣徽, du Musée du Palais de Beijing, est la première à le faire. Elle renomme Ch. lvi.0033 *Jidu shenxing*, *Beifang shenxing tu* 計都神星・北方神星圖 (Peinture de Ketu et du dieu de l'étoile du Nord) ¹⁷. Dans notre ouvrage *Shendao renxin* 神道人心, nous le renommons à notre tour *Beifang shenxing*, *Jidu xing ji fulu caihui zhihua* 北方神星・計都星及符籙彩繪紙畫 (Peinture sur papier en couleur représentant Ketu, le dieu de l'étoile du Nord et des talismans taoïstes) ¹⁸.

14. Aurel Stein, *Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, vol. 2: Text, Oxford, Oxford University Press, 1921, p. 1080.

15. Aurel Stein, *The Thousand Buddhas: Ancient Buddhist Paintings from the Cave-temples of Tun-huang on the Western frontier of China*, London, Bernard Quaritch, 1921.

16. Roderick Whitfield (dir.), *The Art of Central Asia: The Stein Collection in the British Museum*, Tokyo, Kodansha International, en coopération avec les administrateurs du British Museum, 1985, vol. 2, p. 338, pl. 61.

17. Meng Sihui 孟嗣徽, « Wuxing tuxiang kaoyuan: yi cangjingdong yihua weili » 五星圖像考源——以藏經洞遺畫為例 (Étude des représentations des Cinq planètes – l'exemple de peintures trouvées dans la bibliothèque murée), *Yishushi yanjiu* 藝術史研究, 2001, n° 3, p. 399.

18. Yu Xin 余欣, *Shendao renxin: Tang Song zhiji Dunhuang minsheng zongjiao shehuishi yanjiu* 神道人心：唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究 (Voie des dieux, vie des hommes : histoire sociale et religieuse de la vie du peuple à Dunhuang sous les dynasties des Tang et des Song), Beijing, Zhonghua shuju, 2006, p. 53, pl. 1.

Mais aucun de ces différents légendages n'est réellement satisfaisant. Après une étude poussée des images, textes, propriétés et fonctions de Ch. lvi.0033, nous pensons désormais qu'il devrait s'intituler *Jiduxing Beifang Chenxing gongyang tuoluonifu* 計都星・北方辰星供養陀羅尼符 (Talisman de type Dhāraṇī en hommage à Ketu et à Mercure, divinités planétaires du Nord) ou, pour faire plus court, *Xinggong tuoluonifu* 星供陀羅尼符 (Talisman dhāraṇī en hommage aux planètes).

Voici une description rapide de la peinture, dont d'autres détails seront révélés dans la suite du texte. Précisons déjà le contenu et la forme matérielle de ce document : il s'agit d'une peinture en couleur réalisée sur du papier et comportant des inscriptions en chinois. Elle mesure 42,7 cm de haut et 30 cm de large. La feuille, épaisse, est fabriquée à partir d'écorce, un support souvent utilisé pour les manuscrits trouvés à Dunhuang datant de la période qui s'étend entre la fin des Tang et les Cinq Dynasties (907 – 960). Les dessins et les inscriptions sont réalisés à la main. La forme et la structure rappellent celle d'un livret. Un motif géométrique noir et blanc, qu'on appelle « motif vague » en Chine et « motif chinois » au Japon, encadre la feuille. La zone comprise à l'intérieur de ce cadre est séparée en deux, avec deux personnages reposant sur des nuages en haut et des formules magiques et une prière en chinois en bas. Un cartouche rectangulaire apparaît à côté des deux figures, dans lequel le commanditaire de la peinture se place sous leur protection. La planète Ketu, à droite, est représentée par un dieu échevelé et torse nu debout sur un nuage vert presque entièrement effacé, les mains jointes devant la poitrine en un geste de respect. Dans le cartouche, on peut lire en rouge : « J'invoque respectueusement la planète Ketu, qu'elle protège mon corps et ma vie. Offrande sincère d'un disciple. » (*Jinqing Jidu xing hushen baoming, dizi yixin gongyang* 謹請計都星護身保命, 弟子一心供養.) À cause du nuage, le peintre est allé à la ligne, l'invocation court donc sur deux lignes. L'étoile du Nord figure à gauche : c'est une femme vêtue d'une cape rouge et d'une robe brodée de motifs d'oiseaux et de fleurs qui se tient sur un nuage rouge et vert. Elle tient dans sa main droite un pinceau de calligraphie et dans sa main gauche un livre. Une inscription à l'encre rouge figure à sa gauche : « J'invoque respectueusement l'étoile du Nord [Mercure], qu'elle

protège mon corps et ma vie. Offrande sincère d'un disciple. » (*Jinqing Beifang shen (Chen) xing hushen baoming, dizi yixin gongyang* 謹請北方神(辰)星護身保命, 弟子一心供養.) Le cartouche, dont le fond est jaune sable, était peut-être censé contenir uniquement le nom du dieu, ce qui expliquerait pourquoi l'invocation déborde du cadre.

Le talisman écrit à l'encre rouge en dessous court sur six lignes et occupe les trois quart de l'espace inférieur de la feuille; une marque à l'encre noire figure à droite après la dernière ligne. Après le talisman figure la prière en chinois, également écrite à l'encre rouge. En voici la traduction :

Tous ceux qui portent ce talisman, qui est un talisman *dhāraṇī*, obtiendront des pouvoirs magiques et verront leurs péchés effacés sur mille *kalpas*. Les Bouddhas des dix directions doivent toujours être en vue. Où qu'ils soient, ils auront toujours bonne fortune. Toute leur vie durant, ils gagneront en pouvoir et en gloire et s'attacheront le respect et l'estime de tous. Leur religiosité sera sans pareil. Ils seront protégés et purifiés. Traiter de toute urgence comme un décret¹⁹.

此符陀羅尼符, 帶者得神通, 除罪千劫, 十方諸佛忽在目前。去者無不吉, 利達一世, 得人恭敬, 功得(德)無比護淨。急急如律令。

Un caractère inconnu figure en rouge à la fin de la prière, qui doit être la signature du devin (**Fig. 1**, page suivante).

Au début des années 1980, après avoir étudié les fresques de Dunhuang, Duan Wenjie 段文傑 avança l'idée que de multiples éléments religieux, notamment bouddhistes et taoïstes, coexistaient à Dunhuang²⁰. Plus tard, Jiang Boqin 姜伯勤 déclara qu'il était incor-

19. Il s'agit ici de la traduction de Waley, révisée et reponctuée par nos soins. Voir Arthur Waley, *A Catalogue of Paintings Recovered from Tun-huang by Sir Aurel Stein, K.C.I.E., Preserved in the Sub-department of Oriental Prints and Drawings in the British Museum, and in the Museum of Central Asian Antiquities, Delhi*, London: The Trustees of the British Museum and of the Government of India, 1931, p. 165.

20. Duan Wenjie 段文傑, « Daojiao tici shi ruhe jinru fojiao shiku de: Mogaoku 249 ku kuding bihua neirong tantao » 道教題材是如何進入佛教石窟的——莫高窟249窟窟頂壁畫內容探討 (Comment les sujets taoïstes sont-ils entrés dans les grottes bouddhistes – étude des fresques du plafond de la grotte 249), in *Dunhuang wenwu yanjiusuo 敦煌文物研究所, 1983 nian quanguo Dunhuang xueshu taolunhui wenji (shiku yishu bian)* 1983年全國敦煌學術討論會文集 (石窟·藝術編) (Centre de recherches sur les objets culturels de Dunhuang, Actes du séminaire national sur les études de Dunhuang de 1983 – édition sur les grottes et les arts), Lanzhou, Gansu renmin chubanshe, 1987, p. 1-16.



Fig. 1: Talisman Dhāraṇī en hommage à Ketu et à Mercure, divinités planétaires du Nord 計都星 北方辰星供養陀羅尼符, Ch. Ivi.0033, British Museum

rect d'appeler Dunhuang « la ville du bouddhisme » dans la mesure où elle avait également nourri la religion taoïste²¹. Rong Xinjiang 榮新江 a récemment poussé plus loin cette idée en arguant du fait que le bouddhisme n'était à l'époque absolument pas la religion principale, pour peu qu'on prenne en compte les nombreuses religions populaires. Outre le bouddhisme, nous avons la preuve que le taoïsme, le nestorianisme et le manichéisme avaient chacun leurs adeptes et que des cultes liés à la montagne et à l'eau existaient également; il est d'ailleurs possible de reconstruire les innombrables panthéons de déités présents à Dunhuang²². Ces différents spécialistes nous ont incité à étudier sous un nouvel angle les religions de la vie quotidienne dans la Dunhuang médiévale — nous y avons procédé dans plusieurs articles. Différentes études de cas nous ont ainsi permis de mettre au jour les particularités suivantes: la grande complexité des panthéons concernés, l'évolution de leur composition, le rôle clé de ces cultes et croyances dans la vie des gens du peuple ainsi que leur pouvoir et leur influence spirituels dans la vie quotidienne.

Dans notre livre *Shendao renxin*, nous mentionnons à peine Ch.lvi.0033 et n'offrons aucune explication à son propos. Il est désormais temps de pallier ce manque. Sur les 60 000 manuscrits et objets trouvés dans la bibliothèque murée de Dunhuang, seuls soixante-dix relèvent de l'astronomie et de l'astrologie — il s'agit essentiellement de classiques portant sur les étoiles, de cartes du ciel, de calendriers et de prédictions astrologiques, ainsi que de peintures de divinités astrologiques comme le bouddha Tejaprabhā et les Cinq planètes. Du fait de son arrière-plan interculturel et de son contenu socioreligieux, Ch.lvi.0033 est le plus important d'entre eux. Il daterait de la fin de la dynastie des Tang ou des Song du Nord (960 – 1127). Nous allons maintenant procéder à une analyse textuelle et iconographique de ce document.

21. Jiang Boqin 姜伯勤, « Daoshi xiangji: Daojiao zai Dunhuang » 道釋相激: 道教在敦煌 (Heurts entre taoïsme et bouddhisme : le taoïsme à Dunhuang), in *Dunhuang yishu zongjiao yu liyue wenming* 敦煌藝術宗教與禮樂文明 (Les arts et les religions à Dunhuang et la civilisation des rites et de la musique), Beijing, Zhongguo shehuikexue chubanshe, 1996, p. 266-320.

22. Rong Xinjiang 榮新江, *Dunhuang xue shiba jiang* 敦煌學十八講 (Dix-huit conférences sur les études de Dunhuang), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2001, p. 225.

Ketu dans les écrits du bouddhisme tantrique et dans la divination pratiquée à Dunhuang

Ketu (Jidu 計都) et Rāhu (Luohou 羅睺) sont deux corps célestes légendaires qui font partie, avec les Qiyao 七曜 (Sept luminaires) — soit les Cinq planètes (*wuxing* 五星), le soleil et la lune — des Jiuyao 九曜 (Neuf luminaires) ou Jiuzhi 九執 (Neuf portants). En ajoutant Ziqi 紫炁 et Yuebo 月孛, le groupe prend le nom de Shi yi yao 十一曜 (Onze luminaires)²³. Ces termes et concepts ne sont pas chinois. Ils virent le jour en Asie centrale et en Inde, avant de se diffuser à l'est par l'intermédiaire des ouvrages du manichéisme et du bouddhisme tantrique et des calendriers et savoirs astrologiques afférents²⁴. Édouard Chavannes et Paul Pelliot ont montré que la théorie des Neuf luminaires est arrivée en Chine grâce à deux calendriers, le *Jiuzhi li* 九執曆 et le *Dayan li* 大衍曆. Chez les astronomes indiens, les Neuf luminaires s'appelaient « navagraha » et comprenaient les Cinq planètes, le soleil, la lune, et les deux « planètes » légendaires, Rāhu and Ketu. Nous savons que cette notion, très répandue en Asie centrale et en Inde, a été introduite en Chine au VIII^e siècle, sous les Tang²⁵. Rao Zongyi 饒宗頤 défend l'idée qu'il existait deux versions des Sept luminaires : la première avait été introduite par le manichéisme tandis que la seconde, intitulée Qizheng 七政, provenait de la Chine traditionnelle. Les deux versions ont beau être composées des cinq mêmes planètes, du soleil et de la lune, elles doivent être

23. Pour une nouvelle étude générale sur Rāhu, Ketu et les Neuf luminaires, voir Niu Weixing 鈕衛星, *Xiwang Fantian: hanyi fojing zhong de tianwenxue yuanliu* 西望梵天：漢譯佛經中的天文學源流 (Brahma vu de l'Ouest : les origines et le développement de l'astronomie dans les classiques bouddhistes traduits en chinois), Shanghai, Shanghai jiaotong daxue chubanshe, 2004, p. 121-128.

24. Ye Delu 葉德祿, « Qiyaoli ru Zhongguo kao » 七曜曆入中國考 (Étude de l'introduction du Qiyaoli en Chine), *Furen xuezhì* 輔仁學誌, 1942, n° 11, p. 137-157; Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, vol. 3, p. 203-206; Yabuuti Kiyoshi 薮内清, « Researches on the Chiu-chih li: Indian Astronomy under the T'ang Dynasty », *Acta Asiatica* 36 (1979), p. 7-48; Jiang Xiaoyuan 江曉原, *Tianxue zhenyuan* 天學真原 (Les vraies origines de l'astronomie), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1991, p. 323-355.

25. Édouard Chavannes et Paul Pelliot, « Un traité manichéen retrouvé en Chine », dixième partie, *Journal Asiatique*, 11^e série, 1, 1913, p. 160 – 61.

distinguées car les notions sur lesquelles elles reposent sont très différentes²⁶.

Le mot « *ketu* » signifie bannière ou comète en sanskrit. Il fut introduit en Chine par les sūtras bouddhistes, sans doute à l'époque des Trois Royaumes²⁷. Mais c'est bien plus tard qu'il devient connu de tous, vraisemblablement au moment où le bouddhisme tantrique fait son entrée en Chine, pendant la dynastie des Tang. De nombreux ouvrages bouddhistes, tous signés de la main du fameux maître Yixing 一行 (683 – 727), portent sur l'astrologie²⁸. Dans le *Dapiluzhena chengfo jingshu* 大毗盧遮那成佛經疏 (Commentaire du Mahāvairocana-abhisambodhi-tantra), nous pouvons lire ceci :

Il existe neuf portants différents : le soleil, la lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, Saturne, soit les Sept lumineux, et Rāhu et Ketu, qui forment les Neuf portants. Rāhu est le dieu des éclipses. La traduction littérale de Ketu est « bannière » ; une étoile bannière est une comète. En dehors de ces deux portants, les sept autres lumineux sont de garde à tour de rôle. Les personnages qui les représentent peuvent être bons ou mauvais²⁹.

諸執者，執有九種，即是日、月、火、水、木、金、土七曜，及與羅睺、計都，合爲九執。羅睺是交會食神。計都正翻爲旗，旗星謂彗星也。除此二執之外，其餘七曜相次直日，其性類亦有善惡。

Les *Qiyao rangzai jue* 七曜攘災決 (Formules pour prévenir les désastres causés par les Sept lumineux), considérées comme un écrit bouddhiste chinois et figurant à ce titre dans le Taishō Tripiṭaka, sont compilées au début du IX^e siècle par un prêtre

26. Rao Zongyi, « Les Sept Planètes et les Onze Planètes », in *Contributions aux études sur Touen-houang*, Michel Soyumié (dir.), Genève et Paris, Librairie Droz, 1979, p. 78-86.

27. Nous avons trouvé les mots « rāhu » et « comète » dans le *Modengqie jing* 摩登伽經 (Soutra Mātāṅgī), T. n° 1300, vol. 21, 405b. L'inscription indique que cette traduction chinoise fut effectuée par Zhu Lüyan 竺律炎 et Zhi Qian 支謙 en 230 de notre ère.

28. Wolfram Eberhard, « Untersuchungen an astronomischen Texten des chinesischen Tripitaka », *Monumenta Serica* 5 (1940), p. 208-262, surtout 223.

29. T. n° 1796, vol. 39, p. 618a. T. n° 1796 a probablement été composé par Yixing entre 724 et 727. Cf. Nobumi Iyanaga 彌永信美, « Récits de la soumission de Maheśvara par Trailokyavijaya – d'après les sources chinoises et japonaises », in *Tantric and Taoist Studies in honour of R. A. Stein*, Michel Strickmann (dir.), vol. 3, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1985, p. 650-651, 730-731.

brāhmaṇa originaire de l'ouest de l'Inde. Nous savons que son nom chinois est Jin Jucha 金俱咤 mais nous n'avons pas encore réussi à identifier son nom sanskrit³⁰. Dans le corps principal du texte figurent des tables consignnant les positions des cinq planètes et de Rāhu et Ketu mois après mois. S'appuyant sur les recherches de Willy Hartner³¹, Yano Michio 矢野道雄 a poussé plus loin son étude. Pour lui, Rāhu est le nœud ascendant de l'orbite lunaire sur l'écliptique³². Niu Weixing a proposé à sa suite une interprétation plus prudente des calculs des éphémérides de Rāhu et Ketu; il pense que Rāhu est le nœud lunaire ascendant et Ketu l'apogée lunaire³³.

Mais ce qui nous intéresse ici est leur rôle dans l'astrologie plutôt que leurs fondements astronomiques ou scientifiques. Nous pensons que, s'ils apparaissent dans les écrits du bouddhisme tantrique et s'ils ont lourdement pesé sur la société chinoise, c'est parce qu'ils jouaient un rôle central dans la divination. Si nous nous contentons d'extraire des données scientifiques de textes religieux, nous risquons de passer à côté de leur nature fondamentale et de leur fonction dans les pratiques des croyants.

Wang Zhongmin 王重民 a montré que, dans les premières versions du Qiyaoli 七曜曆 (Calendrier des Sept luminaires), les noms des planètes étaient manichéens, et les notions de bonne ou de mauvaise fortune bouddhistes ainsi que les données empruntant aux coutumes chinoises omniprésentes. Ce n'est donc pas un calendrier qui voit le jour mais bien un système astrologique³⁴. Cette suggestion est éclairante. Les principes de base des autres divinations mettant en lien planètes et destinée humaine sont similaires à ceux régissant le Qiyaoli. D'un point de vue astrologique, Ketu est une divinité

30. T. n° 1308, vol. 21, p. 426-452.

31. W. Hartner, « The Pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies », *Oriens-Occidens* 1, 1968, p. 349-468.

32. Michio Yano, « The *Ch'i-yao jang-tsai-chueh* and Its Ephemerides », *Centaurus* 29, 1986, p. 28-35.

33. Niu Weixing 鈕衛星, « Luohou, Jidu tianwen hanyi kaoyuan » 羅睺、計都天文含義考源 (Étude du sens de Rāhu et Ketu en astronomie), *Tianwen xuebao* 天文學報 35, n° 3, 1994, p. 326-332.

34. Wang Zhongmin 王重民, « Dunhuang ben liri zhi yanjiu » 敦煌本曆日之研究 (Étude des calendriers de Dunhuang), *Dongfang zazhi* 東方雜誌 34, n° 9, 1937, p. 13-20.

astrale influant sur le destin d'un individu en fonction du jour et de l'heure de sa naissance. On peut trouver des indices sur ses attributs et son fonctionnement dans le deuxième volume des *Qiyao rangzai jue* cité ci-dessus :

D'ordinaire, la progression de (Ketu) est invisible. S'il est présent dans l'horoscope de naissance de quelqu'un, des désastres surviendront. Des désastres de plus grande ampleur surviennent quand il est caché ou que son orbite est bloquée. Ketu avance souvent dans le même sens que les autres astres, à une vitesse moyenne³⁵.

常隱行不見，到人本宮，則有災禍。或隱覆不通，爲厄最重。常順行於天，行無徐疾。

Une des méthodes d'astrologie les plus populaires est la *Jiuyao xingnian fa* 九曜行年法 (Méthode combinant l'âge et les Neuf Luminaires). Elle se fonde sur l'âge des personnes pour établir un lien entre leur fortune à venir et les Neuf luminaires. Selon ses principes, le destin d'un individu suit des cycles de neuf ans au cours desquels il évolue en fonction de l'ordre des différents luminaires et de l'âge de l'individu en question³⁶. La *Jiuyao xingnian fa* était déjà populaire sous les Tang; c'est à peu près à cette époque que des termes de divination comme les Neuf palais (*jiugong* 九宮) ou les Huit diagrammes (*bagua* 八卦) en deviennent une composante importante. On retrouve dans le *Fantian huoluo jiuyao* 梵天火羅九曜 les principes de cette divination et les moyens de conjurer le mauvais sort :

Peindre le personnage de Ketu, lui faire des offrandes et lui adresser des prières dans une pièce sombre afin que la malchance devienne chance. Lui faire des offrandes lorsqu'il est en position Wei 未 et Shen 申. Rāhu porte des bijoux et, comme le soleil, la lune et Ketu, est vêtu d'un brocart de soie. Les personnes âgées de 7, 16, 25, 34, 43, 52, 61, 79, 88 ou 97 ans ne pourront échapper à la malchance. Ketu est une étoile cachée, aussi nommée Queue de léopard ou Grande Cache. On ne la voit pas et elle suit une trajectoire mouvante. Les années où elle apparaît, ces personnes échoueront dans leur carrière politique

35. T. n° 1308, vol. 21, p. 446b-c.

36. Zhao Zhen 趙真, *Jiuyao xingnian lüeshuo: yi P.3779 wei zhongxin* 九曜行年略說——以P.3779 爲中心 (Sur la divination par l'âge et les Neuf Luminaires – le cas du manuscrit P.3779), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2005, n° 3, p. 22-35.

et n'obtiendront pas de poste au gouvernement; il leur faudra déménager et elles subiront de nombreux procès et maladies. Cette étoile est une déité mauvaise; les rois n'ont pas à lui faire de sacrifices. Lorsqu'on atteint ces âges, il faut s'en remettre au responsable de la destinée des cinq chemins (*wudao siming* 五道司命). Peindre ce dieu, lui faire des offrandes et lui adresser des prières dans une pièce sombre afin que la malchance devienne chance³⁷.

畫此形，深室供養饗之，迴禍爲福。向未申供之。羅睺帶珠寶，並日月，計都著錦繡衣。年七、十六、二十五、三十四、四十三、五十二、六十一、七十九、八十八、九十七，并凶也。行年至此，計都亦是隱星，一名豹尾，一名大隱。首隱不見，不見而行無定形。若臨人名（命）宮，最多逼塞，求官不遂，務被遷移，官符相纏，多憂疾病。此星凶，國王不祭。行年至此，須送五道司命。畫此神形，深室供養饗之，迴禍作福。

Nous avons trouvé quelques textes de divination reprenant cette même idée dans des documents de Dunhuang. La fin de P.3779 est effacée mais sa première page est intacte: elle porte la légende *Tui jiuyao xingnian rong [zai]-e fa* 推九曜行年容 [災] 厄法 et décrit la méthode combinant âge et Neuf palais célestes pour conjurer le mauvais sort. Huang Zhengjian 黃正建 suggère que le document original comportait un cercle où figuraient à intervalles réguliers les différents âges³⁸. L'idée est éclairante. Cette proximité entre le *Fantian huoluo jiuyao* et P.3779 a intéressé Marc Kalinowski, qui a réalisé une étude comparative tout aussi éclairante³⁹. Lü Jianfu 呂建福 avance que seuls quelques noms d'astres et quelques mantras du *Fantian huoluo jiuyao* sont des traductions et que le reste est apocryphe; il est d'ailleurs écrit dans une langue empruntant beaucoup au taoïsme. Y figure une description des phénomènes astronomiques selon la chorographie astrologique traditionnelle, qui dénote avec la méthode

37. T. n° 1311, vol. 21, p. 461a.

38. Huang Zhengjian 黃正建, *Dunhuang zhanbu wenshu yu Tang Wudai zhanbu yanjiu* 敦煌占卜文書與唐五代占卜研究 (Étude des ouvrages de divination de Dunhuang et de la divination sous les Tang et pendant la période des Cinq Dynasties), Beijing, Xueyuan chubanshe, 2001, p. 112-114.

39. Marc Kalinowski, ed., *Divination et société dans la Chine médiévale: une étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003, p. 239, 268.

chorographique de Yixing s'appuyant sur les montagnes et les fleuves (*shanhe fenye fa* 山河分野法), ce qui pourrait être la preuve que le *Fantian huoluo jiuyao* n'est pas de la main de Yixing⁴⁰. Grâce à une analyse documentaire plus fouillée, nous avons découvert que le *Fantian huoluo jiuyao* et P.3779, non contents de faire appel aux mêmes concepts et méthodes, s'appuient sur une interprétation provenant d'une même source. Un autre classique bouddhiste, le *Xiuyao yigui* 宿曜儀軌 (Rituels des constellations), également attribué à Yixing, présente lui aussi des similarités avec ces ouvrages⁴¹. Il n'est actuellement pas possible de savoir si Yixing en est bien l'auteur ; en revanche, il est évident que bon nombre des idées qui y figurent proviennent d'anciennes traditions du bouddhisme tantrique.

Pour ce qui est des pratiques de divination, nous disposons d'un document extrêmement rare, P.4071, intitulé *Kang Zun piming ke* 康遵批命課 (Instrument de divination de Kang Zun). Il s'agit d'un document de divination créé pour le compte d'un client par un sorcier local du nom de Kang Zun au début de la dynastie des Song du Nord. Il est à la fois authentique et complet, ce qui nous a permis d'en apprendre beaucoup sur les pratiques divinatoires de l'époque. Il renvoie à une astrologie dérivée de l'astronomie grecque ptoléméenne, qui a traversé l'Asie centrale, s'est fait aligner sur le calendrier zoroastrien puis a gagné la Chine⁴². Sa valeur est bien supérieure aux traités de divination passés de main en main, qui manquent souvent d'illustrations pratiques.

L'âge de la personne et les Neuf Luminaires ont joué un rôle très important dans l'idée que l'on se faisait de la destinée individuelle à cette époque, notamment la relation entre les mauvais luminaires et les désastres. Cette croyance s'est répandue et a petit à petit donné naissance à l'idée que chaque jour était plus ou moins faste pour telle ou telle tâche du quotidien, au point d'apparaître dans les annotations portées sur les calendriers. Wang Pu 王樸 (?-959) conclut

40. Lü Jianfu 呂建福, « Yixing zhushu xulüe » 一行著述敘略 (L'œuvre de Yixing), in *Mijiao lunkao* 密教論考 (Études sur le tantrisme), Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe, 2008, p. 473.

41. *Taisho* n° 1304, vol. 21, p. 422b-423c.

42. Cf. Zuo Ya 左婭, *Kang Zun piming ke zai yanjiu* 康遵批命課再研究 (Nouvelle étude de l'instrument de divination de Kang Zun), article non publié.

ainsi le texte de présentation de son calendrier Shang qintianli biao 上欽天曆表 à l'empereur Shizong 世宗 (r. 954 – 959) des Zhou postérieurs (Hou Zhou 後周):

J'ai cherché en vain dans des documents anciens et dans les calendriers: aucune mention n'est faite de Rāhu et Ketu. Il doit s'agir d'une théorie fallacieuse de moines indiens [...] Les savants d'aujourd'hui ne sont plus versés dans ces questions et prennent pour argent comptant les mentions des Neuf luminaires dans les notes portées sur les calendriers. J'insiste sur la nécessité de les supprimer⁴³ [les notions d'âge et de Neuf Luminaires].

臣檢討先代圖籍，今古曆書，皆無蝕神首尾之文，蓋天竺胡僧之祇說也。[...] 後學者不能詳知，便言曆有九曜，以為注曆之恒式，今并削而去之。

Wang Pu essaya donc de faire supprimer les notes mentionnant Rāhu and Ketu sur les calendriers. Cela montre à quel point la divination par les Neuf luminaires, originaire d'Inde et de Sogdiane, jouait un rôle clé à l'époque des Cinq Dynasties, puisqu'elle était devenue partie intégrante des calendriers chinois. L'étude que nous avons menée sur les calendriers trouvés à Dunhuang nous permet de confirmer à quel point ces notes étaient courantes.

Il existe un texte littéraire très intéressant sur le sujet, le Yanzi fu 鷺子賦 (*Fu* sur les hirondelles):

Au deuxième mois de l'année, au milieu du printemps, des couples d'hirondelles volent dans le ciel. Mari et femme s'entendent pour bâtir leur logis. Ils vont d'est en ouest, font des prédictions au nord et au sud. S'ils arrivent à ne pas offenser le Général et Jupiter, ils seront bénis et échapperont aux catastrophes. Mais voilà qu'ils tombent sur une hirondelle blessée, l'air pitoyable: elle n'arrive ni à lever la tête, ni à ouvrir les yeux. Le couple, face à face, pleure de chagrin: « Nous ne nous sommes pas opposés à Ketu, pourquoi un tel malheur nous frappe-t-il⁴⁴? »

仲春二月，雙鷺翱翔。欲造宅舍，夫妻平章。東西步度，南北占詳。但避將軍、太歲，自然得福無殃。鷺子被

43. *Jiu Wudaishi* 舊五代史 (Ancienne histoire des Cinq Dynasties), Beijing, Zhonghua shuju, 1976, p. 1866.

44. Huang Zheng 黃征 et Zhang Yongquan 張涌泉, *Dunhuang bianwen jiaozhu* 敦煌變文校注 (Version révisée et annotée des *bianwen* de Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1997, p. 376.

打，可笑尸骸：頭不能舉，眼不能開。夫妻相對，氣咽聲哀：“不曾触犯豹尾，缘没横羅（權）鳥災！”

Il est ici évident que le recours à Rāhu et Ketu pour prédire la dimension faste et néfaste des choses (comme la construction d’une maison) était devenu une coutume populaire qui, dès la fin des Tang et l’époque des Cinq Dynasties, faisait partie intégrante de la vie sociale des populations.

Dans un calendrier de Dunhuang, S.P. 10, Tang Zhonghe ernian [882] Jiannan Xichuan Chengdufu Fan Shang jia yinben li 唐中和二年劍南西川成都府樊賞家印本曆 (Fig. 2) [Calendrier imprimé par la famille Fan Shang de la préfecture de Chengdu, placée sous l’autorité du gouverneur de Jiannan et de Xichuan, en l’an 2 de la période Zhonghe], quelques poèmes figurent sous le titre *Tui nannü jiuyao xingtu* 推男女九曜星圖 (Carte du ciel pour prédire la destinée des hommes et des femmes grâce aux Neuf luminaires):

[Quelqu’un] qui croise la route de Rāhu à [tel] âge verra ses quêtes échouer. Il est alors tabou de construire une maison; il est requis de se répandre en prières et en offrandes sincères...

[Quelqu’un] qui croise la route de Ketu à [tel] âge sera mal à l’aise...

行年至羅侯（睽）星，求覓不稱情。此年忌起造，拜醮最爲□（情），□□（目）□（白）吉。

歲逢計都□（星），□□不安寧，切須

Étant donné la simplicité des vers, il va de soi que ce texte fut composé pour que les gens du commun puissent le lire et l’apprendre facilement.

Les textes de prières et d’offrandes montrent que l’astrologie étrangère s’était donc immiscée dans l’art traditionnel du calendrier chinois, mais également dans les cérémonies taoïstes. Du Guangting 杜光庭, un taoïste puissant et influent dans les milieux politiques à la fin des Tang et à l’époque des Cinq Dynasties, est l’auteur de nombreux ouvrages et fut l’un des chantres les plus actifs de la réforme des pratiques rituelles taoïstes; il occupe une place prépondérante dans l’histoire du taoïsme en Chine⁴⁵. De multiples références aux

45. Sur la vie et le rôle politique de Du Guangting dans le royaume de Shu 蜀, voir les travaux de Franciscus Verellen: *Du Guangting (850 – 933): taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1989;



Fig. 2: Calendrier imprimé par la famille Fan Shang de la préfecture de Chengdu, placée sous l'autorité du gouverneur de Jiannan et de Xichuan, en l'an 2 de l'ère Zhonghe 唐中和二年劍南西川成都府樊賞家印本曆, S.P.10, British Library.

Neuf luminaires figurent dans les prières rituelles qu'il a composées pour des hauts fonctionnaires et des nobles⁴⁶.

Ces prières invoquant la théorie étrangère des Neufs luminaires, à ce titre critiquées par Wang Pu, donnèrent naissance à de nouveaux textes taoïstes. L'intégration de ces idées populaires, qui contribuait à la réforme des pratiques taoïstes voulue par Du Guangting, reflète peut-être la fusion à l'œuvre du bouddhisme, du taoïsme et des arts divinatoires entre le début des Tang et la période des Cinq Dynasties. Une unification des pratiques religieuses était à l'œuvre dans la société : la culture des élites perdait en créativité tandis que la culture populaire gagnait en influence⁴⁷, ce qui les rapprochait. La théorie derrière cette nouvelle religion de la vie quotidienne⁴⁸ ne permit bientôt plus de distinguer les différentes classes sociales et aboutit à une simplification des pratiques. La mention des Neuf luminaires dans les notes portées sur les calendriers et dans les rituels taoïstes a apparemment à voir avec le royaume de *Shu* 蜀. Nos travaux nous ont confirmé qu'il existait des liens entre Dunhuang et le *Shu*⁴⁹ ; nous subodorons d'ailleurs que les pratiques divinatoires présentes à Dunhuang proviennent du *Shu*.

« Liturgy and Sovereignty: The Role of Daoist Ritual in the Foundation of the Shu Kingdom (907 – 925) », *Asia Major*, ser. 3, 2, partie 1, 1989, p. 59-78 ; « Shu As a Hallowed Land: Du Guangting's *Record of Marvels* », *Cahiers d'Extrême-Asie* 10, 1998, p. 213-54 ; « Evidential Miracles in Support of Daoism: The Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late Tang China », *T'oung Pao* 78, 1992, p. 217-263.

46. Du Guangting 杜光庭, « Fenghua Zongyou shizhong huanglu zhaici » 奉化宗佑侍中黃籙齋詞, « Yanei Zongkui benming jiaoci » 衙內宗夔本命醮詞, « Zhang xianggong jiuyao jiaoci » 張相公九曜醮詞, etc., in *Guangcheng ji* 廣成集, Beijing, Zhonghua shuju, 2011, p. 48-49, 112-113, 200-201.

47. Ge Zhaoguang 葛兆光, « Shengshi de pingyong » 盛世的平庸 (La médiocrité à une époque de prospérité), *Tang yanjiu* 唐研究, 1999, n° 5, p. 1-32.

48. Cf. Yu Xin, « Characteristics of the Livelihood Gods in Medieval Dunhuang », communication présentée à l'Annual Meeting of the American Academy of Religion (AAR), San Diego, CA, 17-20 novembre 2007 ; pour le concept de *minsheng zongjiao* 民生宗教 (« religion de la vie quotidienne » ou « religion vécue par le peuple »), voir Yu Xin, *Shendao renxin*, p. 1-55.

49. Yu Xin, « Tang Song zhiji Dunhuang funü jieshe yanjiu » 唐宋之際敦煌婦女結社研究 (Étude des sociétés féminines existant à Dunhuang sous les Tang et les Song), *Zinbun gakuho* 人文學報 325, 2002, p. 177-200.

Explication de « Mercure, divinité planétaire du Nord »

Sur l'inscription figurant à côté du dieu représenté à gauche de Ch.lvi.0033, on peut lire « Beifang shenxing » 北方神星 (divinité planétaire du Nord), alors qu'il faudrait lire « Beifang Chenxing » 北方辰星 (Mercure, divinité planétaire du Nord). Mercure a beau être un personnage masculin dans le monde occidental, il est toujours représenté dans les textes et peintures chinoises sous des traits féminins (voir *infra* l'analyse iconologique). Roderick Whitfield s'est trompé en traduisant ce mot par « étoile Polaire ». L'étoile Polaire est en effet également appelée étoile du Nord, mais Chenxing est la planète Mercure. Il ne faut pas les confondre. Ici, la confusion tient à la voyelle que l'on retrouve dans « shen » 神 et « chen » 辰 et à l'absence de différenciation entre les deux consonnes initiales dans le dialecte du Nord-Ouest à cette époque (fin des Tang – Cinq Dynasties⁵⁰). À Dunhuang, il s'agissait donc d'homophones, aussi n'est-il pas étonnant que le copiste ait copié « shen » plutôt que « chen ».

L'utilisation de théories et de techniques d'observation astronomique dans la divination date d'il y a fort longtemps. C'était la tâche que les empereurs de l'antiquité attribuaient à leurs devins⁵¹. Les appellations traditionnelles des Cinq planètes sont : Chenxing 辰星 ou Shuixing 水星 (Mercure), Suixing 歲星 (Jupiter), Yinghuo 熒惑 (Mars), Zhenxing 鎮星 (Saturne), et Taibai 太白 (Vénus). Elles correspondent aux cinq éléments 五行 et aux cinq directions 五方, qui sont des concepts traditionnels chinois. Zhengyi 正義 cite la célèbre phrase de Zhang Heng 張衡 dans le « Tianguan shu » 天官書 des *Shiji* 史記 (*Mémoires historiques*): « Sept des corps célestes sont mobiles: le soleil, la lune et les Cinq planètes⁵². » L'astrologie s'intéresse donc

50. Luo Changpei 羅常培, *Tang Wudai xibei fangyin* 唐五代西北方音 (Prononciation dans le Nord-Ouest chinois sous les Tang et pendant les Cinq Dynasties), Beijing, Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1933, p. 22.

51. Ce qu'attestent certains classiques, comme le *Zhouli* au chapitre « Baozhangshi » 周禮・保章氏, in *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (*Commentaires des Treize Classiques*), Beijing, Zhonghua shuju, 1980, p. 819 – 20.

52. *Shiji* 史記 (*Mémoires historiques*), ch. 27, Beijing, Zhonghua shuju, 1959, p. 1289.

d'abord aux courses du soleil, de la lune et des Cinq planètes. Mais le « Tianguan shu » ne va pas plus loin. Heureusement, un traité plus ancien retrouvé sur des livres en soie exhumés de tombes datant de la dynastie des Han occidentaux (206 avant notre ère – 25 de notre ère) sur le site de Mawangdui 馬王堆, intitulé « Wuxing zhan » 五星占 (Divination par les Cinq planètes), nous a fourni beaucoup d'informations sur le sujet. On peut lire dans le chapitre « Shuixing zhan » 水星占 (Divination par Mercure):

Au nord correspond l'eau, l'empereur Zhuangxiu, le premier ministre Xuanming, et le dieu ascendant Mercure, qui a la charge des quatre saisons. L'équinoxe du printemps a lieu quand il se trouve en position *lou* 婁, le solstice d'été en position *dongjing* 東井, l'équinoxe d'automne en position *kang* 亢 et le solstice d'hiver en position *qianniu* 牽牛. Si Mercure n'apparaît pas lors d'une saison, celle-ci sera défavorable; s'il n'apparaît à aucune saison, une grande famine frappera la terre⁵³.

北方水，其帝端（顓）玉（瑱），其丞玄冥，（其）神上爲晨（辰）星。主正四時，春 分效（姿），夏至（效東井，秋分）效亢，冬至效牽牛。一時不出，其時不利；四時（不出），天下大飢。

Il s'agit du discours typique mettant Mercure en relation avec les cinq éléments et les cinq directions, qui tient à la rencontre entre les doctrines du *Ying Yang* et des cinq éléments et le système astronomique chinois. Une description similaire figure dans le *Huainanzi* 淮南子⁵⁴.

Dans l'astrologie chinoise traditionnelle, la catégorie « divination par les Cinq planètes » est très vaste, tant les textes sur le sujet se multiplièrent au fil des siècles. Qutan Xida 瞿曇悉達, le compilateur du *Kaiyuan zhanjing* 開元占經 (Classique de la divination de l'ère Kaiyuan [713 – 741]), a choisi des extraits des traités de cosmologie et d'astrologie composés entre les Royaumes combattants et la dynastie des Tang pour faire le point sur les évolutions dans les mouvements

53. Voir la recherche textuelle de Liu Lexian 劉樂賢, *Mawangdui tianwenshu kaoshi* 馬王堆天文書考釋 (Étude critique des ouvrages d'astronomie de Mawangdui), Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 2004, p. 51-57.

54. He Ning 何寧, *Huainanzi jishi* 淮南子集釋 (Explications du Huainanzi), Beijing, Zhonghua shuju, 1998, p. 188.

des corps célestes et des phénomènes astronomiques et sur leur signification astrologique, et a notamment repris les prévisions tirées d'anciens ouvrages d'astrologie liées au Ciel, à la Terre, au Soleil, à la Lune, aux Cinq planètes et aux vingt-huit constellations⁵⁵, dont *Chenxing zhan* 辰星占 (Divination par Mercure), un ouvrage en sept volumes. Il est surprenant de constater que cet astronome né en Inde⁵⁶ et traducteur du *Jiuzhi li* 九執曆 (Calendrier des Neuf portants) ne consigne dans son *Kaiyuan zhanjing* que des idées et techniques chinoises. On n'y trouve quasiment aucune notion étrangère et aucune mention de la divination par les Neuf luminaires. Dans le *Chenxing zhan*, la plupart des ouvrages cités sont chinois, comme les classiques sur les étoiles (le Ganshi 甘氏, le Shishi 石氏, le Wu Xian 巫咸, etc.), les ouvrages de divination traditionnels (*Xi Meng zhan* 郗萌占 (Divination de Xi Meng), *Jingzhou zhan* 荊州占 (Divination de Jingzhou), *Tianguan xing zhan* 天官星占 (Astrologie de constellations), les traités de philosophie et d'histoire (*Hongfan wuxing zhuan* 洪範五行傳, *Huainanzi* 淮南子, *Hanshu* 漢書) ainsi que les écrits prophétiques (*Shangshuwei* 尚書緯, *Chunqiuwei* 春秋緯, *Wenyaogou* 文曜鉤, *Xiaojing yuanshenqi* 孝經援神契, etc.)⁵⁷. Le *Chenxing zhan* ne traite que d'événements importants liés à la gloire et au déclin d'un pays, comme les famines, les épidémies, les guerres; il ne servait pas à prédire les destinées individuelles.

Les noms chinois *chenxing* et *shuixing* et le nom étranger *di* renvoient donc à un des Neuf luminaires. Si ces différents noms commencent à être utilisés de concert sous les Tang, c'est sans doute parce que la traduction et la diffusion des classiques tantriques datent de cette époque. Dans les premiers écrits tantriques, le nom Mercure était habituellement traduit en chinois par *chenxing* ou *shuixing*. Dans le *Xiuyao jing* 宿曜經 (Soutra des luminaires) figure

55. Chen Jiujin 陳久金, « Qutan Xida he ta de tianwen gongzuo » 瞿曇悉達和他的天文工作 (Qutan Xida et son travail astronomique), *Ziran kexue shi yanjiu* 自然科學史研究 4, n° 4, 1985, p. 321-327.

56. Chao Huashan 晁華山, « Tangdai tianwenxuejia Qutan mu de faxian » 唐代天文學家瞿曇墓的發現 (La découverte de la tombe de Qutan, l'astronome des Tang), *Wenwu* 文物, 1978, n° 10, p. 49-53.

57. Qutan Xida 瞿曇悉達, *Tang Kaiyuan zhanjing* 唐開元占經 (Classique de divination de l'ère Kaiyuan des Tang), Beijing, Zhongguo shudian, 1989, p. 389-395.

une description de la dimension faste et néfaste des tâches de la vie quotidienne en fonction du jour de la semaine et des luminaires associés, ainsi que la liste des noms sogdiens, perses et indiens de ces mêmes luminaires⁵⁸. Le nom sogdien de Mercure est Tir, sa translittération chinoise « di⁵⁹ ». Certains spécialistes estiment que le *Xiuyao jing* s'est progressivement sinisé au cours des processus de traduction et d'annotation⁶⁰. Après une analyse complète du texte, nous pensons qu'il mélange des éléments iraniens, indiens et chinois. Le *Xiuyao jing* est la preuve que l'astrologie chinoise s'est bien plus mélangée à l'astrologie étrangère que ce que l'on pense. La dimension faste ou néfaste des jours « zhiri » 直日 (jours de service) est certes chinoise, mais le reste rappelle beaucoup l'astrologie occidentale. Ce qui semble emprunter à la tradition chinoise comporte également beaucoup de références à des cultures étrangères, aussi ne doit-on pas surévaluer l'importance des éléments chinois.

Le manuscrit de Dunhuang P.3081 intitulé *Tui qiyaori jixiong fa* 推七曜日吉凶法 (Méthode pour prédire la dimension faste ou néfaste des jours en fonction des Sept luminaires) recoupe quelque peu le *Xiuyao jing*. Dans la première partie de ce rouleau figure une liste des noms sogdiens des Sept luminaires et leur interprétation, ainsi que la dimension faste ou néfaste des différents jours. Une table recensant sept catégories d'activités principales — qui incluent des tâches du quotidien (emménager, faire des offrandes et des prières, coudre, organiser une cérémonie de coiffage, se laver, se raser la tête, préparer des médicaments, porter des soins, voyager, commercer, etc.) — précise leur dimension faste ou néfaste en fonction du jour.

P.2693, le *Qiyao liri* 七曜曆日 (Calendrier des Sept luminaires) ressemble également à P.3081, si ce n'est qu'il s'intéresse surtout aux Sept luminaires dont il fournit un résumé d'environ huit lignes à chaque fois. Figurent ensuite douze textes pour les Douze branches

58. T. n° 1299, vol. 21, p. 398a – 399b.

59. Édouard Huber, « Termes persans dans l'astrologie bouddhique chinoise », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 6, 1906, p. 39-43.

60. Li Hui 李輝, « 'Xiuyao jing' hanyi banben zhi hanhua henji kaozheng » 《宿曜經》漢譯版本之漢化痕跡考證 (Étude des traces de sinisation dans la version chinoise du *Xiuyao jing*), *Shanghai jiaotong daxue xuebao* 上海交通大學學報, 2007, n° 4, p. 45-52.

terrestres, aussi appelées *ming gong* 名宮 (maison des noms)⁶¹. Sous chaque minggong apparaît une note explicative (« gourmet », « inquiet à cause des maladies », « satisfait » et « argent abondant »), puis une liste des choses fastes ou néfastes. Même si, dans les résumés, c'est le nom sogdien *di* qui est utilisé pour Mercure, le style des notes est totalement chinois. Des phrases comme « scander les Trois trésors pour la bénédiction » (l. 25), « réparer les temples » (l. 65), « cultiver le mérite et la vertu, jeûner » (l. 86) et « entreprendre un long voyage en traversant le désert occidental » (l. 101) laissent à penser que le manuscrit a soit été compilé par un devin vivant à Dunhuang, soit été très librement adapté d'un texte sur la divination.

Mercure servait à établir des prédictions en fonction de l'âge, comme on peut le voir principalement dans P.3779, que nous avons déjà mentionné :

Le nord correspond à Di, à l'eau et à Mercure. C'est Mercure, l'étoile du Nord, aussi appelée Chan 觜 ou Di, qui sert à établir des prédictions en fonction de l'âge, aux âges suivants : 3, 12, 21, 30, 39, 48, 57, 66, 75, 84 et 93 ans. Cette planète a une circonférence de cent *li* 里. Les années où elle apparaît et où vous avez ces âges-là, des secrets honteux et des disputes éclateront, et les voleurs s'entendront pour tout dérober. Ces années-là, des offrandes à la Grande Ourse porteront chance.

北方嚙、水、辰星，行年至此宿者，是北方辰星也，一名觜，二名嚙星。三歲、十二、廿一、卅、卅九、卅八、五十七、六十六、七十五、八十四、九十三。其星周迴一百里。若臨人〔命〕，注陰私口舌，盜賊牽喚，此年宜祭北斗吉。

Outre les ouvrages de divination, les notes portées sur les calendriers mentionnent aussi les prédictions par l'âge et les Neuf luminaires, ce qui montre que ces dernières étaient devenues un outil pratique et simple, servant à la fois dans la divination individuelle et dans les prières. On peut lire dans les notes sur Mercure du calendrier S. 612, le *Da Songguo Taipingxingguo sannian* [978] *wuyin-sui yingtian juzhu liri* 大宋國太平興國三年戊寅歲應天具注曆日 :

61. Le terme de « maison » renvoie à la fois au concept ptoléméen développé dans le *Tetrabiblos* et à une division dynamique et locale.

Mercure: 3, 12, 21, 30, 39, 48, 57, 66, 75, 84 et 93 ans. Mercure est le maître du nord, calme et ingénieux. Les hommes auront à faire face à de petits désastres, tandis que les femmes auront à craindre des souffrances sans nom⁶².

水星：三歲、十二、廿一、三十、三十九、四十八、五十七、六十六、七十五、八十四、九十三。水星北方主，沉沉足計籌。男子災由（猶）可，大忌婦人憂。

Ce paragraphe est formé de pentasyllabes, un vers plutôt simple et facile à comprendre. Le texte devait pouvoir servir dans la religion de la vie quotidienne des gens du peuple.

À quoi renvoie le mot « talisman *dhāraṇī* » (*tuoluoni fu* 陀羅尼符)?

Pour en revenir à Ch.lvi.0033, à droite de la peinture, sous les portraits de Mercure et Ketu, figurent des symboles taoïstes à l'encre rouge. À gauche, une prière explique que « ce talisman est un talisman *dhāraṇī* ». Qu'est-ce que cela veut dire? Nous pensons que c'est l'œuvre dans son intégralité, soit le texte et les portraits de Mercure et Ketu, qui est un talisman *dhāraṇī*.

Les talismans taoïstes sont des symboles théologiques riches. Ils reposent essentiellement sur les concepts du *yin* et du *yang*, des cinq éléments, des cinq directions, des trois pouvoirs, des hexagrammes, des rameaux célestes (*tiangan* 天干) et des branches terrestres (*dizhi* 地支), ainsi que sur des concepts philosophiques taoïstes. Ces symboles peuvent se composer de pictogrammes, de caractères redoublés 復文, de caractères en *yunzhuan* 雲篆, de signes rappelant les hexagrammes et d'autres formés à partir de différents types d'écrit déformés ou décomposés⁶³. Les symboles figurant

62. Nous citons ici la retranscription de Deng Wenkuan 鄧文寬, *Dunhuang tianwen lifa wenxian jijiao* 敦煌天文曆法文獻輯校 (Travail de compilation et de révision des calendriers et des documents astronomiques de Dunhuang), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1996, p. 520-521; Hao Chunwen 郝春文, *Yingcang Dunhuang shehui lishi wenxian shilu* 英藏敦煌社會歷史文獻釋錄 (Explication des documents socio-historiques trouvés à Dunhuang conservés en Grande-Bretagne), Beijing, Shehuikexue wenxian chubanshe, 2003, vol. 3, p. 289-291.

63. Jiang Sheng 姜生, « Daofu jiegou, yuyi ji gongneng yanjiu » 道符結構、語義及功能研究 (Étude de la structure, du sens et de la fonction des talismans taoïstes), *Shehuikexue yanjiu* 社會科學研究, 1997, n° 6, p. 87.

sur Ch.lvi.003 peuvent sembler à la fois longs et compliqués, mais reprennent certains des éléments décrits ci-dessus. On peut notamment reconnaître des versions déformées des caractères *er* 二, *fei* 非, *san* 三, *yi* 乙, *men* 門, *hu* 戶, *ping* 平, *an* 安, *shen* 神, *ri* 日, *yue* 月, *shan* 山, *shi* 石, *kou* 口, *tong* 同, *ye* 也, *shang* 上, *qi* 七, *li* 里, *nü* 女, etc., ainsi que des pictogrammes renvoyant à la Grande Ourse et aux Cinq planètes. Bon nombre de ces méthodes d'assemblage tirent leur origine ou sont observables dans les caractères tracés sur des vases funéraires conjuratoires, comme le caractère 二 tracé à l'encre rouge sur un vase de la famille Cao exhumé d'une tombe datant des Han à Huxian 戶縣 dans le Shaanxi 陝西, et le caractère 三 sur celui trouvé dans une tombe de la dynastie des Han orientaux (25-220) à Luoyang 洛陽 dans le Henan 河南⁶⁴.

Il est possible de suivre différentes traditions de recherche pour étudier un document religieux, comme par exemple la tradition de l'histoire de l'art. Mais se cantonner à cette approche peut se révéler problématique. Un des dangers serait de ne s'intéresser qu'à l'iconologie et de délaisser les autres aspects des objets étudiés. Du point de vue de l'histoire sociale des religions, Ch. lvi.003 se compose de peintures de divinités et d'une prière. Il peut donc être décrit comme un document présentant images et incantations visant à favoriser la fortune et à conjurer le mauvais sort. Il illustre surtout la rencontre entre rituels tantriques, *dhāraṇī* et talismans taoïstes.

Un autre document, proche par la date de Ch.lvi.0033, lui est comparable de par sa structure et sa fonction. Il s'agit d'une feuille xylographiée intitulée *Foshuo pubian guangming yanman qingjing chisheng siwei ruyi baoyin xin wunengsheng zongchi damingwang dasuiqiu tuoluoni* 佛說普遍光明焰鬘清淨熾盛思惟如意寶印心無能勝總持大明王大隨求陀羅尼 (*Dhāraṇī* de Mahāpratisarā, pour faire court). Elle a été imprimée pendant la dynastie des Song (1005 de notre ère) et exhumée d'une pagode du temple Ruiguang 瑞光 de Suzhou 蘇州 (Fig. 3).

64. Sur les talismans taoïstes antiques, voir Wang Yucheng 王育成, « Donghan daofu shili » 東漢道符釋例 (Exemples de talismans taoïstes sous les Han orientaux), *Kaogu xuebao* 考古學報, 1991, n° 1, p. 45 – 55; id., « Lüelun kaogu faxian de zaoqi daofu » 略論考古發現的早期道符 (Sur les premiers talismans taoïstes mis au jour par l'archéologie), *Kaogu* 考古, 1998, n° 1, p. 75-81.



Fig. 3: Dhāraṇī de Mahāpratisarā 佛說普遍光明焰鬘清淨熾盛思惟如意寶印心無能勝總持大明王大隨求陀羅尼, musée de Suzhou [Suzhou bowuguan 蘇州博物館].

On y voit, au milieu, Bouddha et les Neuf luminaires; sur les côtés, les vingt-huit constellations et le dieu Lishi; le reste de la feuille est couvert de *dhāraṇī* en sanskrit et le bas de la page de

prières en chinois⁶⁵. Michel Soymié avance que l'image n'a rien à voir avec la *dhāraṇī*⁶⁶, qu'il s'agit d'éléments distincts. Jean-Pierre Drège est de son avis⁶⁷. Pour Ma Shichang 馬世長, les mandalas du *dhāraṇī* de Mahāpratisarā peuvent être figuratifs. Sur l'image, le bouddha Tejaprabhā (Chishengguang fo 熾盛光佛) est entouré par les divinités correspondant aux Neuf luminaires, les douze signes du zodiaque et les vingt-huit constellations. L'auteur de ce maṇḍala, en faisant figurer ensemble une version chinoise du *dhāraṇī* et une représentation du bouddha Tejaprabhā, a produit une version de ce *maṇḍala* à même de répondre à des besoins locaux⁶⁸. Pour Li Ling 李翎, il s'agit d'un exemple de confusion iconographique. Pendant la dynastie des Song, de nombreuses traductions du *dhāraṇī* de Mahāpratisarā furent effectuées, ce qui en complexifia considérablement les éléments iconographiques. Ajoutons à cela la rencontre qui eut alors lieu entre le bouddhisme, le taoïsme, le bouddhisme tantrique et l'astrologie, et le fait que le culte du bouddha Tejaprabhā était très populaire; des éléments furent ainsi ajoutés a posteriori à ces mandalas, ce qui déboucha sur des scènes comme celles où se côtoient des dieux du *dhāraṇī* de Mahāpratisarā et le bouddha Tejaprabhā⁶⁹. Chen Wancheng soutient quant à lui que le texte et

65. Une belle reproduction en couleur figure dans le *Suzhou bowuguan cang Huqiu Yunyansita Ruiguangsita wenwu* 蘇州博物館藏虎丘雲巖寺塔瑞光寺塔文物 (Objets culturels des pagodes Yunyan et Ruiguang de la colline du Tigre conservés au musée de Suzhou), Beijing, Wenwu chubanshe, 2006, p. 158. Nous avons pu admirer le document original au musée de Suzhou le 19 février 2011.

66. Michel Soymié, « Peintures et dessins de Dunhuang, notes d'iconographie », in *Images de Dunhuang: dessins et peintures sur papier des fonds Pelliot et Stein*, Jean-Pierre Drège (dir.), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1999, p. 37.

67. Jean-Pierre Drège, « Les premières impressions des Dhāraṇī de Mahāpratisarā », *Cahiers d'Extrême-Asie* 11 (2000), p. 25-44. Voir notre compte-rendu in *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2001, n° 1, p. 103-111.

68. Ma Shichang 馬世長, « Dasuiqiu tuoluoni mantuluo tuxiang de chubu kaocha » 大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的初步考察 (Étude préliminaire du mandala du *dhāraṇī* de Mahāpratisarā), *Tang yanjiu*, 2004, n° 10, p. 550.

69. Li Ling 李翎, « Dasuiqiu tuoluoni zhoujing de liuxing yu tuxiang » 大隨求陀羅尼咒經的流行與圖像 (La popularité et les images du *dhāraṇī* de Mahāpratisarā), in *Tangdai guojia yu diyu shehui yanjiu* 唐代國家與地域社會研究 (Études sociales sur le pays et les localités pendant la dynastie Tang), Yan Yaozhong 嚴耀中 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008, p. 373-374.

l'illustration dépassent largement la traduction originelle et sont le résultat d'un mélange avec les croyances populaires liées au bouddhisme tantrique. L'auteur a dû vouloir croiser les connaissances religieuses rudimentaires des populations et l'aspect utilitaire des croyances en mélangeant les dieux et les textes les mieux connus du plus grand nombre sur un seul et même document. Tant que les croyants étaient persuadés que ce papier pourrait leur porter chance et les protéger du malheur, le but premier de l'impression était atteint. Le fait que l'illustration n'entretienne aucun lien avec le texte montre d'autant mieux sa puissance religieuse et sa diffusion au sein de la société⁷⁰.

Pour résumer, les théories présentées ci-dessus énoncent soit que l'image figurant sur ce document n'entretient aucun lien avec le texte, soit que les différents éléments iconographiques dont elle se compose sont un assemblage utilitariste. Nous nous proposons d'examiner d'autres explications possibles. Ces images sont rarement de simples illustrations des textes religieux. En effet, nombreuses sont les illustrations de textes bouddhistes (*bianxiang* 變相) à n'entretenir aucun lien avec le texte; or, le texte du dhāraṇī de Mahāpratisarā est très complexe, bien plus que celui des écrits populaires de l'époque (*bianwen* 變文). Dans le *Foshuo chisheng-guang dawei de xiaozai jixiang tuoluonijing* 佛說熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經 (Soutra prononcé par le bouddha sur le dhāraṇī de Tejaprabhā, grande autorité, qui éloigne les désastres et attire la chance), la première ligne mentionne ensemble le bouddha Śākyamuni, le bouddha Tejaprabhā, différents corps célestes, les Neuf luminaires, les vingt-huit constellations et les douze signes du zodiaque⁷¹. Plusieurs exemplaires de ce sūtra ont été identifiés à Dunhuang: il s'agit des documents P.2194, P.2382, P.3920 et 48.18, conservés au musée de Shanghai 上海博物館⁷². Un exemplaire imprimé datant de la cinquième année de l'ère Kaibao 開寶 (972),

70. Chen Wancheng, *Zhongwai wenhua jiaoliu tanyi*, p. 36, 51.

71. T. n° 963, vol. 19, p. 337c.

72. Li Xiaorong 李小榮, *Dunhuang mijiao wenxian lungao* 敦煌密教文獻論稿 (Essais sur les documents du bouddhisme tantrique trouvés à Dunhuang), Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 2003, p. 11.

pendant la dynastie des Song du Nord, a dernièrement été trouvé à Nara, au Japon⁷³. Ces documents datent pour la plupart de la même période, ce qui montre que ce sūtra circulait beaucoup dans ces années-là à Dunhuang et ailleurs, et que les idées qu'il véhiculait, un mélange entre croyances populaires utilitaires et concepts tirés des classiques, étaient très en vogue.

Le texte figurant sur notre exemplaire du dhāraṇī de Mahāpratisarā précise comment il doit être utilisé : il suffit de le scander avec dévotion, de le porter autour de son cou ou à son bras ou encore de le réécrire et de le garder dans une pagode pour éloigner les malheurs. Ce dhāraṇī, qui s'inspire de la version traduite par Amoghavajra (Bukong 不空, 705 – 774), a des fonctions plus étendues que celle d'un sūtra tantrique : il permet de garder à distance les éventuels malheurs causés par les Neuf luminaires les années où ils apparaissent. Peindre le croyant au milieu des neuf luminaires et des vingt-huit constellations lui permettait de voir ses souhaits s'exaucer ; même les femmes stériles pouvaient ainsi tomber enceintes⁷⁴. Il existe un dessin de ce type sur l'imprimé d'un dhāraṇī en chinois trouvé en 1975 à Xi'an 西安 dans une tombe datant des Tang⁷⁵.

73. Wei Bing 韋兵, « Riben xin faxian Beisong Kaibao wunian ke *Chishengguang foding dawei de xiaozai jixiang tuoluonijing xingtu kao* » 日本新發現北宋開寶五年刻《熾盛光佛頂大威德銷災吉祥陀羅尼經》星圖考 (Étude de la carte des étoiles [du sūtra prononcé par le bouddha sur le dhāraṇī de Tejaprabhā, grande autorité, qui éloigne les désastres et attire la chance] trouvée récemment au Japon datant de la cinquième année de l'ère Kaibao de la dynastie des Song du Nord), *Ziranhexueshi yanjiu* 自然科學史研究 24, n° 3 (2005), p. 214-221. Voir aussi Henrik H. Sørensen, « Astrology and the Worship of the Planets, » in *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Charles D. Orzech et al. (dir.) [Leiden : E.J. Brill, 2011], p. 239-241, où il est question du développement du culte de Tejaprabhā dans les royaumes Liao 遼 et Koryō 高麗.

74. T. n° 1153, vol. 20, p. 624c.

75. Bao Quan 保全, « Shijie shang zuizao de yinshuapin : Xi'an shi Tangmu chutu de yinben tuoluoni jingzhou » 世界上最早的印刷品—西安市唐墓出土的印本陀羅尼經咒 (Le premier document imprimé du monde : le dhāraṇī trouvé à Xi'an dans une tombe datant des Tang), in *Zhongguo kaoguxue lunji* 中國考古學研究論集 (Recueils de textes en recherche archéologique chinoise), Shi Xingbang 石興邦 (dir.), Xi'an : Sanqin chubanshe, 1987, p. 404-410.

Au moins vingt-trois exemplaires imprimés de neuf versions différentes de ce dhāraṇī ont été retrouvés à Dunhuang⁷⁶. Dans l'une des versions, on peut lire les mots « caractères sculptés par Wang Wenzhao » (*Wang Wenzhao diaoban* 王文沼雕板), « le donateur est Li Zhishun » (*shizhu Li Zhishun* 施主李知順), et « Notes manuscrites réalisées après sculpture le 25^e jour du 6^e mois de la 5^e année du Taipingxingguo [980] » (*Taipingxingguo wunian liuyue ershiwuri, diaoban bi shuji* 太平興國五年六月二十五日, 雕板畢手記)⁷⁷. L'inscription précise également que si quelqu'un retient et applique les mots du dhāraṇī, il gagnera en mérite. Nous pouvons nous demander comment il était précisément porté. La réponse nous a été fournie par un dhāraṇī de Mahāpratisarā en forme de bracelet de bras trouvé en 1983 dans une tombe datant de la dynastie Tang située dans la banlieue ouest de Xi'an. Le bracelet, en cuivre doré, mesure 1 cm de large et 7,9 cm de long. Il est riveté à la droite d'une boîte en cuivre haute de 4,5 cm et large de 2,4 centimètres. Le côté où boîte et bracelet sont en contact est rectangulaire, l'autre semi-circulaire; le tout est fermé par un couvercle. Le dhāraṇī présent dans cette petite boîte était une peinture sur soie de forme ovale, de 26,5 cm² après restauration⁷⁸. C'est sans doute pour des raisons de ce type que ces dhāraṇī mesurent souvent entre 30 et 40 centimètres.

Outre la peinture de divinités ou le port de dhāraṇī, une autre forme de pratique religieuse courante consistait à organiser mensuellement ou à la faveur d'occasions spéciales des cérémonies de prières. Quelques documents de Dunhuang regroupent des prières autour du dhāraṇī de Mahāpratisarā spécialement conçues pour ce

76. Tai Huili 邵惠莉, « Dunhuang banhua xulu » 敦煌版畫敘錄 (Estampes trouvées à Dunhuang), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 2005, n° 2, p. 7-18.

77. Il en existe trois exemplaires : Ch.xliiii.004, E.O. 3639, et P.t. 2, conservés respectivement au British Museum, au musée Guimet et à la Bibliothèque nationale de France. Cf. Matsumoto Eiichi 松本榮一, *Tonkōga no kenkyū* 敦煌畫の研究 (*Études des peintures de Dunhuang*), Tōkyō: Tōhō bunka gakuin kenkyūjo, 1937, p. 604 – 609.

78. Li Yuzheng 李域錚 et Guan Shuangxi 關雙喜, « Xi'an xijiao chutu Tangdai shouxie jingzhou juanhua » 西安西郊出土唐代手寫經咒絹畫 (Peinture sur soie avec prières et invocations manuscrites datant de la dynastie des Tang exhumée dans la banlieue ouest de Xi'an), *Wenwu* 文物, 1984, n° 7, p. 50-52.

genre de cérémonies⁷⁹. Comme nous l'avons déjà mentionné dans notre passage sur les Sept et les Neuf luminaires, dans le culte des divinités astrales, les offrandes accomplies dans la bonne direction et de la bonne manière étaient considérées comme une méthode efficace pour éloigner les malheurs. Le *Fantian huoluo jiuyao* fournit une liste précise des dates et des directions à choisir et du type de sacrifices à accomplir. Dans le cas de Mercure par exemple : « Au mois de la mi-été, il faut offrir de l'huile et faire ses offrandes en direction du Nord⁸⁰. » Dans le *Qiyao rangzai jue*, les offrandes sont plus variées : on peut réciter le mantra Bhaiṣajya, psalmodier les rouleaux 6 ou 60 du sûtra Bhaiṣajya, brûler de l'encens (à base d'opercule de mollusque, de dryobalanops aromatica ou de lysimachia foenum-graecum) ou encore s'habiller en vert⁸¹.

Sept manuscrits de Dunhuang sont des copies d'un ouvrage d'astrologie aujourd'hui perdu datant de la dynastie des Tang, le *Xiqin wuzhou zhan* 西秦五州占. Ils auraient été copiés entre 800 et 871, une période pendant laquelle Dunhuang est occupée par le Tibet puis soumise à l'armée Guiyi 歸義軍. L'ouvrage en question consigne des phénomènes astronomiques dont il se sert pour prédire le sort des cinq États des Qin occidentaux 西秦, à savoir Wuwei 武威, Zhangye 張掖, Jiuquan 酒泉, Jinchang 晉昌, et Dunhuang 敦煌. Il s'agit d'un ouvrage d'astrologie local, écrit pour la région du Hexi 河西, qui fait correspondre les cinq États avec les cinq planètes. Sous le nom de chaque étoile figurent des talismans accompagnés d'instructions et de mantras. Voici la retranscription des instructions :

Ces talismans doivent servir à tenir à distance les mauvais portants des éclipses, des jours sans soleil, des parhélies, des vapeurs, des halos et des catastrophes naturelles. Ceux qui savent interpréter les portants doivent se servir des talismans des Cinq planètes [pour dévier leurs effets]. Les talismans doivent être écrits en rouge et inscrits sur des bouts de bois de pêcher longs de sept pouces qui seront placés aux quatre portes de la ville. [Avant] d'accomplir cette tâche, le Grand Général doit se purifier et revêtir des habits neufs. Il prendra

79. P.2197 (*Foshuo dasuiqiu zhenyan qiqing* 佛說大隨求真言啓請) et Shanghai Museum 48 (*Dasuiqiu qiqing* 大隨求啓請) en sont deux exemples typiques.

80. T. n° 1311, vol. 21, p. 460a.

81. T. n° 1308, vol. 21, p. 449a.

ensuite les talismans, les clouera aux quatre portes et les enterrera à deux pouces de profondeur à l'intérieur de l'enceinte de la ville⁸².

此符，所有日月食、暈、耳、開、斗及溟雲氣，臨城惡災，占之者即須用五星符，朱書，桃木七寸，書此符安之吉。[...] 置四門厭襪。大將須清齋沐浴，著新淨衣，手自執符丁（釘）在四門上，入土二三寸。

Cet extrait donne à voir une méthode de conjuration du mauvais sort plutôt taoïste. Nous n'y voyons aucune trace d'astrologie non chinoise⁸³.

Notre texte principal, Ch. lvi.0033, obéit lui à une structure plus complexe et comporte des éléments occidentaux, ce qui ne l'empêche pas d'obéir à une logique tout à fait cohérente. Les talismans taoïstes tout comme les dhāraṇī bouddhistes sont des formules magiques visant toutes deux à éloigner les désastres, aussi peuvent-elles être associées.

Analyse iconologique

Dans la Chine antique existaient des cartes du ciel mais pas de peintures de divinités astrales. Des documents et des œuvres d'art montrent que de telles représentations apparaissent avec la diffusion du bouddhisme. Un *stupa* en pierre construit par la famille Gao 高 pendant la dynastie des Liang du Nord fournit un excellent exemple des liens étroits existant entre bouddhisme et astrologie. En haut du *stupa* figure une représentation de la Grande Ourse en regard avec les huit trigrammes (*bagua* 八卦), qui indiquent le moment, le lieu et la position ; sur chaque côté de sa base sont représentés les Sept Bouddhas et Maitreya dans des niches, au-dessus

82. La traduction anglaise de ce passage a été réalisée par Carole Morgan, « Mayhem on the Northwest Frontier », *Cahiers d'Extrême-Asie* 11 (2000), p. 211 – 12; Zhao Zhen 趙貞 « Dunhuang yishu zhong de Tangdai xingzhan zhuzuo Xiqin wuzhou zhan » 敦煌遺書中的唐代星占著作《西秦五州占》(Le *Xiqin wuzhou zhan*, un grand manuscrit d'astrologie datant des Tang et trouvé parmi les ouvrages survivants de Dunhuang), *Wenxian* 文獻, 2004, n° 1, p. 55 – 67.

83. Nous ne sommes pas d'accord avec C. Morgan quand elle avance que, le bouddhisme étant la religion dominante des Tibétains, les talismans utilisés par le Grand Général étaient sans nul doute plus bouddhistes que taoïstes.

desquelles apparaissent à nouveau les Huit trigrammes. Le bouddhisme est ainsi marié à la pensée du *Zhouyi* 周易 (*Mutations de Zhou*) issue de la culture chinoise traditionnelle⁸⁴. Mais la Grande Ourse y est encore représentée sous sa forme astrologique traditionnelle et n'est pas divinisée.

On doit vraisemblablement les premières représentations des divinités astrales au grand peintre Zhang Sengyao 張僧繇, qui vécut sous la dynastie Xiao-Liang 蕭梁 (502 – 557). Sa production est abondante: il peignit notamment *Les Neuf Luminaires*, *Saturne*, etc. Peut-être s'agit-il d'ailleurs des premières images de divinités astrales s'inspirant d'idées bouddhistes ou de modèles préétablis⁸⁵. Le tableau des *Cinq planètes et Vingt-huit constellations* (*Wuxing ji nianbaxiu shenxing tu* 五星及廿八宿神形圖) en est une superbe illustration. Quatre copies ont survécu, dont la plus célèbre est conservée au musée d'art municipal d'Osaka (**Fig. 4**). Une inscription en style sigillaire en attribue la réalisation au peintre Liang Lingzan 梁令瓚, qui vécut pendant la période Kaiyuan 開元 (713 – 741) de la dynastie des Tang. Il était en contact avec le grand maître du bouddhisme tantrique, Yixing, et travailla avec lui à l'élaboration d'un nouveau calendrier et à l'amélioration d'instruments astronomiques. Liang, en plus d'être astronome, devait donc posséder des connaissances sur le tantrisme qui lui permirent d'imiter les peintures de Zhang représentant les divinités astrales.

Chaque constellation est représentée par un être humain ou par un corps humain à tête d'animal. À droite de la divinité figure une inscription en caractères sigillaires qui décline son nom, ses caractéristiques, ses propriétés ainsi que le culte qui doit lui être rendu. Mercure est représenté sous les traits d'une femme vêtue de blanc et

84. Yin Guangming 殷光明, « Beiliang shita shang de yijing bagua yu qifo yi Mile zaoxiang » 北涼石塔上的易經八卦與七佛一彌勒造像 (Les huit trigrammes du *Livre des mutations*, les sept bouddhas et le Maitreya figurés sur le stupa en pierre datant de la dynastie des Liang du Nord), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 1997, n° 1, p. 81-88; Eugene Wang, « What Do Trigrams Have to Do with Buddhas? The Northern Liang (397 – 439) Stūpas as a Hybrid Spatial Model », *RES: Anthropology and Aesthetics* 35 (1999), p. 71-91.

85. *Xuanhe huapu* 宣和畫譜 (*Manuel de peintures de l'ère Xuanhe*), révisé par Yu Anlan 于安瀾, *Huashi congshu* 畫史叢書 (Séries sur l'histoire de l'art), Shanghai: Shanghai renmin meishu chubanshe, 1963, vol. 2, p. 5-6.

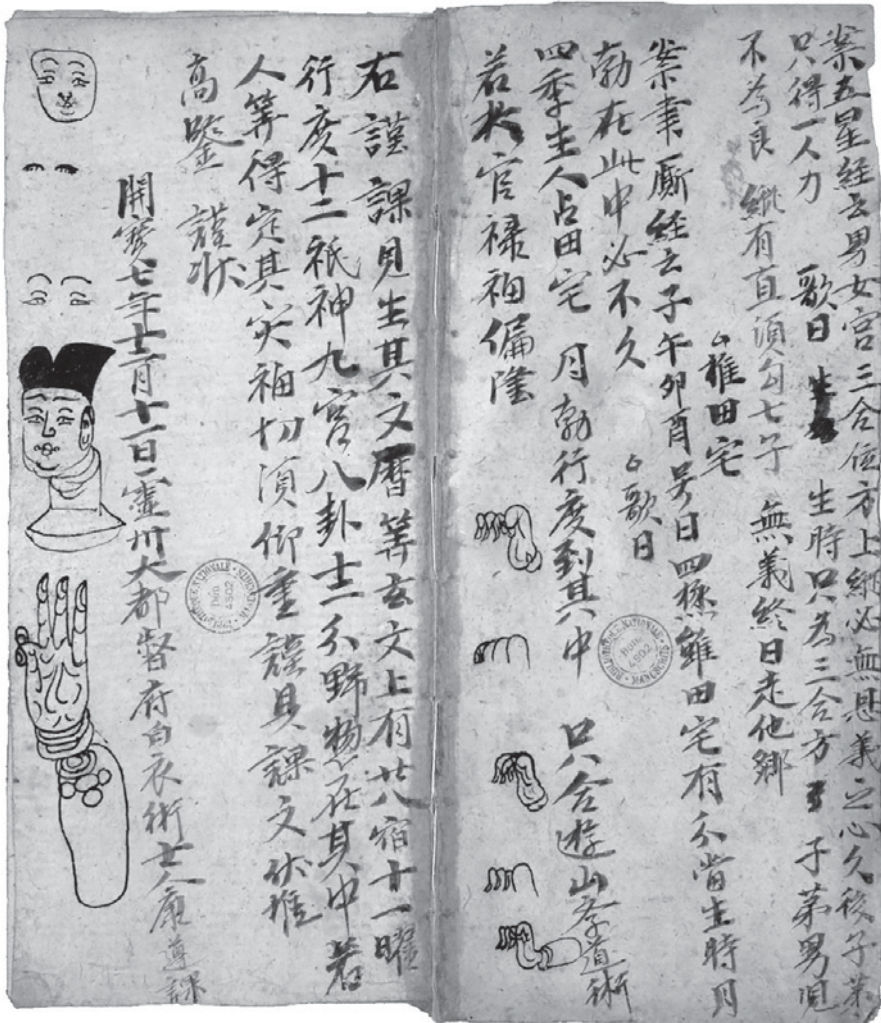


Fig. 4: Les Cinq planètes et les Vingt-huit constellations 五星及廿八宿神形圖, détail, musée municipal de l'art d'Osaka [Osaka shiritsubijutsu-kan]

coiffée d'une tête de singe. Elle tient dans sa main gauche un rouleau de parchemin et dans sa main droite un pinceau⁸⁶. Voici ce que dit l'inscription :

Le dieu Mercure est méritant, il connaît les principes sous le Ciel, les arts de la littérature, de la calligraphie, du calendrier, et est le dieu des fonctionnaires et de la communication. Il gère et maintient les lois du monde. Mercure, aussi appelé « serviteur blanc », ne quitte jamais le soleil. Il faut lui faire des offrandes avec des outils verts (en jade vert habituellement) et de la soie verte, des offrandes de fruits et légumes (et poissons). Son temple peut se situer dans la demeure du premier ministre⁸⁷.

辰星神，功曹也，知天下，理文墨、曆術、典吏、傳送，執天下綱紀。辰星，白御也，常不離日，祭用碧，器用碧玉，幣用碧色，祭用蔬水類（魚屬），廟可致（置）於相府也（中書省是）。

Cette description de l'apparence et des tâches assignées à la divinité peut trouver son origine dans les mythes grecs et romains. Dans le *Qiyao rangzai jue*, Mercure est décrit comme une femme portant des habits bleus et coiffée d'une tête de singe tenant un parchemin à la main et prompte à se quereller⁸⁸. Sa personnalité et son histoire la rapprochent du dieu Hermès de la mythologie grecque. Dans la tradition chinoise, seule une description astronomique des constellations était fournie ; ici, chaque divinité a son portrait, que Zhang Sengyao fait correspondre à un luminaire.

L'introduction en Chine des sùtras tantriques a contribué à l'arrivée de l'astrologie babylonienne hellénisée ; ils sont ainsi devenus les nouveaux classiques chinois en matière d'astronomie. Les Perses,

86. Selon Hui-shu Lee, Mercure est devenue avec le temps l'image idéalisée de la femme de cour cultivée. Cf. Hui-shu Lee, *Empresses, Art, and Agency in Song Dynasty China* (Seattle, University of Washington Press, 2010), p. 113. Nous ne sommes pas convaincu par cette idée, car aucune image de Mercure ne la représente sous les traits d'une femme de cour. Si cela devait être le cas, nous préférierions dire que l'image de la déesse dérive de celle des impératrices.

87. Pour la description, la retranscription et l'étude des textes de cette peinture, cf. Meng Sihui 孟嗣徽, « *Wuxing ji nianba xiu shenxingtu tuxiang kaobian* » 《五星及廿八宿神形圖》圖像考辨 (Étude sur la peinture « Les Cinq planètes et les Vingt-huit constellations »), *Yishushi yanjiu* 藝術史研究, 2000, n° 2, p. 517-556.

88. T. n° 1308, vol. 21, p. 449a.

véritable pivot entre les cultures occidentale et orientale, ont joué un rôle non négligeable dans ces échanges. Le mot chinois *di* 地 pour Mercure vient du mot *tir* de l'Iran médiéval. *Tir* est le nom perse traditionnel pour Mercure; avec l'essor du zoroastrisme, il a également désigné le dieu babylonien Nabu. Nabu, le dieu de l'écriture, est représenté dans l'art religieux babylonien par un crayon. Tir a ainsi petit à petit été représenté par quelqu'un tenant un registre et un crayon⁸⁹. L'assimilation de l'astrologie et de l'astronomie babylonienne hellénisée a eu lieu en Inde au milieu du II^e siècle de notre ère⁹⁰. Rong Xinjiang 榮新江 a récemment travaillé sur un exemple d'échange et d'assimilation culturels frappant: il s'est intéressé aux contributions d'un personnage perse nommé Li Su 李素 qui a aidé à introduire l'astronomie grecque en Chine. La divination par les Neuf luminaires puise en effet aux ouvrages d'astronomie de Ptolémée, qui ont été traduits et adaptés par les Perses avant d'être introduits à l'Est. Ils se sont d'abord diffusés en Inde occidentale avant de gagner la Chine pendant l'ère Zhenyuan 貞元 (785 – 805) par l'intermédiaire de Li Miqian 李彌乾⁹¹. Nous pouvons donc supposer que la divination par les Neuf luminaires et les images qui y sont associées sont arrivées en Chine par cette route. Au cours de ce processus de diffusion, le personnage de Mercure, originellement masculin, a été transformé en une figure féminine.

À ses débuts, l'astrologie islamique emprunte dans une très large mesure à la divination perse. Dans l'ouvrage d'astrologie compilé par Ibn al-Hātim au X^e siècle, il est écrit que « celui qui tient les registres est chargé de transmettre les ordres⁹² ». Si le personnage de Mercure apparaît dans Ch.lvi.0033, c'est probablement parce que

89. Mary Boyce, « The Lady and the Scribe: Some Further Reflections on Anahit and Tir », *Acta Iranica* 12 (1988), p. 277 – 82.

90. David Pingree, « History of Mathematical Astronomy in India », in *Dictionary of Scientific Biography*, Charles C. Gillispie (dir.), vol. 16, New York: Charles Scribner's Sons, 1981, p. 538.

91. Rong Xinjiang 榮新江, « Yige rushi Tangchao de Bosi jingjiao jiazu » 一個入仕唐朝的波斯景教家族 (Une famille nestorienne perse entrée dans les milieux officiels de la dynastie des Tang), *Yilangxue zai Zhongguo lunwenji* 伊朗學在中國論文集, vol. 2, Ye Yiliang 叶奕良 (dir.), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 1998, p. 82-90.

92. Kristen Lippincott and David Pingree, « Ibn al-Hātim on the Talismans of the Lunar Mansions », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50 (1987), p. 62.

les donateurs croyaient que différentes divinités présidaient à leur destin en fonction de leur âge, et peut-être aussi parce qu'il était le messager entre les dieux et les hommes.

Les rares représentations où Rahu et Ketu figurent ensemble se trouvent surtout dans les illustrations de textes se rapportant au bouddha Tejaprabhā. Les documents P.3995, *Chishengguang fo yu zhu yaoxing guan tu* 熾盛光佛與諸曜星官圖 (Bouddha Tejaprabhā et planètes) et Ch. liv.007, *Chishengguang fo yu wuxing tu* 熾盛光佛與五星圖 (Bouddha Tejaprabhā et Cinq planètes) montrent à quel point la mythologie occidentale était présente dans les peintures chinoises (Fig. 5). X.2424, *Chishengguang fo yu zhu yaoxing guan tu* 熾盛光佛與諸曜星官圖 (Bouddha Tejaprabhā et planètes), datant de l'époque du royaume de Xi Xia (1038-1227), exhumé à Khara-khoto (la Cité noire en mongol), montre clairement que la représentation de Ketu a été largement influencée par le personnage grec de Méduse. Les nombreux serpents poussant sur sa tête semblent en effet tout droit sortis de l'imagerie grecque. Au vu des documents dont nous disposons, la représentation figée de Mercure daterait de Liang Lingzan. Les représentations de Ketu où elle figure armée d'une épée, les cheveux dressés sur sa tête et une expression mauvaise sur le visage nous renvoient sans équivoque à la Ketu de l'antiquité indienne. Il est donc plausible que des représentations des divinités astrales indiennes aient été diffusées en même temps que les classiques.

Outre ces facteurs indiens et perses, il faut prendre en compte la créativité des artistes chinois et l'influence du taoïsme. Un grand écrivain ayant vécu sous la dynastie des Song, Su Xun 蘇洵 (1009 – 1066), décrit dans son *Wu Daozi hua wuxing zan* 吳道子畫五星贊 différentes divinités astrales; cela nous permet de nous faire une idée de ce qu'en comprenaient les peintres chinois⁹³. Dong You 董道, un historien de l'art du début du XI^e siècle, distingue les versions taoïstes des versions bouddhistes :

Les Cinq planètes et les Vingt-huit constellations (Wuyao ershiba xiu zhenxing tu 五曜二十八宿真形圖) est un tableau peint par Yan Liben 閻立本 sous la dynastie des Tang et conservé à la bibliothèque

93. Su Xun 蘇洵, *Jiayou ji jianzhu* 嘉祐集箋注 (Commentaires sur le Recueil de l'ère Jiayou), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1993, p. 410.



Fig. 5: Bouddha Tejaprabhā et les Cinq planètes 熾盛光佛與五星神像, Ch. liv.007, British Museum.

impériale [...] Dans la représentation des Cinq luminaires figurant dans le canon taoïste, Vénus est un personnage féminin, Mars un garçon, Jupiter un empereur et Saturne un vieil homme. Mais dans ce tableau, la belle Vénus dont les cheveux lui font comme des ailes, traverse l'océan à dos de phénix, tandis que Saturne est un taoïste ; je ne sais ce sur quoi il se fonde⁹⁴.

秘閣所藏《五曜二十八宿真形圖》，唐閻立本畫……道藏傳五曜圖，金女形，火爲童子，木爲帝王形，土爲老人形，而此畫金爲美女，兩鬢如羽翼，乘飛鳳而翔洋，土爲道人，不知何據。

Ce passage montre que le bouddhisme et le taoïsme avaient leurs propres représentations et que la compréhension et le style personnel du peintre pouvaient rendre l'affaire plus compliquée encore.

Un ouvrage de la dynastie des Song, le *Tuhua jianwen zhi* 圖畫見聞志 (Notes sur les connaissances en peinture), consigne une anecdote intéressante sur un conflit précédant la création d'une œuvre :

Sun Zhiwei 孫知微 (zi: Taigu 太古) est né à Meiyang 眉陽. Il était doué dans l'étude des textes de Huangdi 黃帝 et de Laozi 老子, et maîtrisait parfaitement l'art de la peinture bouddhiste et taoïste. Il peignit le Bouddha Tejaprabhā et les Neuf planètes, ainsi que d'autres fresques murales au temple Shouning 壽寧院 de Chengdu 成都. Tous l'admiraient. Alors que Zhiwei travaillait sur la fresque des Neuf planètes au temple Shouning, il laissa à son disciple Tong Renyi 童仁益 le soin d'ajouter la couleur. Ce dernier ajouta une fleur de lotus dans le vase en cristal qu'un serviteur de Mercure tenait à la main. Quand Zhiwei s'en rendit compte, il dit, mécontent: « La bouteille sert à apaiser les eaux terrestres, l'idée m'en est venue en lisant des écrits taoïstes. Pourquoi as-tu ajouté cette fleur? Ah! Tu es allé trop loin! C'est la preuve que tu ne comprends rien à ce que tu fais. »⁹⁵

孫知微，字太古，眉陽人。精黃老學，善佛道畫，於成都壽寧院畫熾盛光九曜及諸牆壁，時輩稱伏。知微凡畫聖像，必先齋戒踈澣，方始援毫，有功德並故事人物傳於世（雙行小注：知微始畫壽寧九曜也，令童仁益輩設色。其水聖

94. Dong You 董道, *Guangchuan huaba* 廣川畫跋 (Les colophons des peintures de Guangchuan), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1939 [Congshu jicheng chubian 叢書集成初編, 1637], p. 50 – 51.

95. Guo Ruoxu 郭若虛, *Tuhua jianwen zhi* 圖畫見聞志 (Notes sur les connaissances en peinture), Beijing, Renmin meishu chubanshe, 1963, p. 71.

侍從，有持水晶瓶者，因增蓮花於瓶中。知微既見，啾然曰：“瓶所以鎮天下之水，吾得之於道經，今則奚以花爲。嗟乎！畫蛇著足，失之遠矣。”）。

Sun Zhiwei avait la charge de peindre les fresques d'un temple bouddhiste. Mais, du fait de son érudition taoïste, il choisit de peindre les Neuf planètes en se référant à ses lectures taoïstes plutôt que bouddhistes. Mercure, qui est normalement un des serviteurs de Bouddha, dispose de son propre serviteur sur cette peinture, qui tient dans ses mains un vase en cristal. C'est une première, à la fois dans les représentations du bouddha Tejaprabhā avec d'autres planètes et dans les peintures de divinités astrales taoïstes. Il s'agit peut-être d'une création de l'artiste. Le fait que le serviteur de Mercure tienne un vase renvoie à l'imagerie bouddhiste. Des images de bodhisattvas tenant des bols en verre figurent en effet sur des peintures et des bannières bouddhistes trouvées à Dunhuang⁹⁶. Mais, initialement, le vase était rempli d'une eau pure qui symbolisait Mercure et le Nord. Cette idée provient de croyances chinoises locales dont certains éléments picturaux furent assimilés par le bouddhisme et le taoïsme. Le coloriste de Sun n'a pas su comprendre cela et a ajouté le symbole bouddhiste du lotus qui correspondait à sa compréhension de l'iconographie bouddhiste. Il n'est pas étonnant que Sun Zhiwei ait trouvé qu'il allait trop loin et en ait été mécontent. Cette histoire montre parfaitement à quel point les notions bouddhistes et taoïstes se sont nourries l'une l'autre, même si cela ne se fit pas sans heurts.

Le titre de Ch.liv.0033 devrait donc être « Talisman dhāraṇī en hommage à Ketu et à Mercure, divinités planétaires du Nord ». Ce talisman dhāraṇī est visiblement un mélange de rituels tantriques, de *dhāraṇī* et de talismans taoïstes. Les croyances qu'il reflète sont très variées : il mêle ainsi les concepts de divinités astrales, de

96. Cf. Yu Xin, *Zhonggu yixiang: xieben shidai de xueshu, xinyang yu shehui* 中古異相：寫本時代的學術、信仰與社會 (Signes extraordinaires en Chine médiévale : érudition, croyance et société à l'époque des manuscrits), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2011, p. 248-266.

correspondance entre l'homme et l'univers, de taoïsme et de bouddhisme tantrique. Dans l'ancien temps, les concepts liés à l'astrologie et les idées portant sur l'homme et la nature formaient un système théorique complexe. Pendant les dynasties Wei et Jin (220-420), des astronomes perses, sogdiens et indiens sont arrivés en Chine et ont introduit les anciennes versions grecque et romaine de l'astrologie et de la science du calendrier. Vers la fin de la dynastie des Tang, un développement de plus en plus syncrétique a lieu. Les Neuf (Navagraha) et les Onze luminaires, l'astrologie servant à prédire l'avenir en fonction de l'âge, les techniques de conjuration du mauvais sort, les textes et les croyances autour du bouddha Tejaprabhā et des *dhāraṇī* deviennent des notions chinoises et intègrent les croyances de l'astrologie traditionnelle et les méthodes des arts divinatoires censées conjurer le mauvais sort. Les populations d'alors croyaient que porter des talismans et des images de la planète qui leur était associée et lui faire des offrandes leur permettrait d'échapper aux catastrophes dépêchées par le Ciel.

Au fur et à mesure que se mettent en place des représentations du bouddha Tejaprabhā et des luminaires et des sacrifices rituels en leur honneur, on voit émerger ça et là des éléments durables de la vie religieuse chinoise, comme la divination, les arts et le symbolisme religieux ou encore le culte aux divinités. La foi envers le bouddha Tejaprabhā et les *dhāraṇī* a servi de socle, sur lequel se sont agglomérés des notions d'astrologie étrangère ainsi que de nombreux éléments issus de l'astrologie taoïste, des talismans et des méthodes d'exorcisme des arts divinatoires. Les peintres et les devins chinois ont ensuite représenté et expliqué le tout en fonction de la compréhension qu'ils en avaient. La concrétisation de tout cela dans la vie des croyants, dont on peut se faire une idée grâce aux objets exhumés, est la preuve éclatante que des relations interculturelles existaient bien entre la Chine et ses voisins occidentaux.

Ch.liv.0033 peut sembler anecdotique comparé aux près de 60 000 documents trouvés à Dunhuang. D'un point de vue historique, il est un assemblage de données culturelles grecques, romaines, perses, sogdiennes, indiennes et chinoises, et met en scène des éléments issus des anciennes pratiques chinoises des arts divinatoires, du bouddhisme tantrique, du taoïsme, de la divination et d'autres

croyances. Quelle meilleure source que lui pour en apprendre plus sur les interactions entre les cultures orientale et occidentale ?

Références bibliographiques

Liste des anonymes :

Sans nom d'auteur, en chinois, « Lüelun kaogu faxian de zaoqi daofu » 略論考古發現的早期道符 (Sur les premiers talismans taoïstes mis au jour par l'archéologie), *Kaogu* 考古, 1998.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Jiu Wudaishi* 舊五代史 (Ancienne histoire des Cinq Dynasties), Beijing, Zhonghua shuju, 1976.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Shiji* 史記 (*Mémoires historiques*), ch. 27, Beijing, Zhonghua shuju, 1959.

Sans nom d'auteur, en chinois, *Zhouli* au chapitre « Baozhangshi » 周禮・保章氏, in *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (*Commentaires des Treize Classiques*), Beijing, Zhonghua shuju, 1980.

Liste par auteur :

Bao Quan 保全, « Shijie shang zuizao de yinshuapin: Xi'an shi Tangmu chutu de yinben tuoluoni jingzhou » 世界上最早的印刷品—西安市唐墓出土的印本陀羅尼經咒 (Le premier document imprimé du monde: le dhāraṇī trouvé à Xi'an dans une tombe datant des Tang), in *Zhongguo kaoguxue lunji* 中國考古學研究論集 (Recueils de textes en recherche archéologique chinoise), Shi Xingbang 石興邦 (dir.), Xi'an: Sanqin chubanshe, 1987.

Boyce, Mary, « The Lady and the Scribe: Some Further Reflections on Anahit and Tir », *Acta Iranica* 12, 1988.

Chao Huashan 晁華山, « Tangdai tianwenxuejia Qutan mu de faxian » 唐代天文學家瞿曇曇的發現 (La découverte de la tombe de Qutan, l'astronome des Tang), *Wenwu* 文物, 1978.

Chavannes, Édouard et Pelliot, Paul, « Un traité manichéen retrouvé en Chine », dixième partie, *Journal Asiatique*, 11^e série, 1, 1913.

Chen Jiujin 陳久金, « Qutan Xida he ta de tianwen gongzuo » 瞿曇悉達和他的天文工作 (Qutan Xida et son travail astronomique), *Ziran kexue shi yanjiu* 自然科學史研究 4, n° 4, 1985.

Chen Wancheng 陳萬成, *Zhongwai wenhua jiaoliu tanyi: xingxue, yixue, qita* 中外文化交流探繹: 星學・醫學・其他 (Échanges

- entre les cultures chinoise et étrangères : astronomie – médecine – autres), Beijing, Zhonghua shuju, 2010.
- Deng Wenkuan 鄧文寬, *Dunhuang tianwen lifa wenxian jijiao* 敦煌天文曆法文獻輯校 (Travail de compilation et de révision des calendriers et des documents astronomiques de Dunhuang), Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1996.
- Dong You 董迺, *Guangchuan huaba* 廣川畫跋 (Les colophons des peintures de Guangchuan), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1939.
- Drège, Jean-Pierre, « Les premières impressions des Dhāraṇī de Mahāpratisarā », *Cahiers d'Extrême-Asie* 11 (2000), p. 25-44. Voir notre compte-rendu in *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2001.
- Du Guangting 杜光庭, « Fenghua Zongyou shizhong huanglu zhai-ci » 奉化宗佑侍中黃籙齋詞, « Yanei Zongkui benming jiaoci » 衙內宗夔本命醮詞, « Zhang xianggong jiuyao jiaoci » 張相公九曜醮詞, etc., in *Guangcheng ji* 廣成集, Beijing, Zhonghua shuju, 2011.
- Duan Wenjie 段文傑, « Daojiao ticaishi ruhe jinru fojiao shiku de: Mogaoku 249 ku kuding bihua neirong tantao » 道教題材是如何進入佛教石窟的——莫高窟249窟窟頂壁畫內容探討 (Comment les sujets taoïstes sont-ils entrés dans les grottes bouddhistes – étude des fresques du plafond de la grotte 249), in *Dunhuang wenwu yanjiusuo* 敦煌文物研究所, *1983 nian quanguo Dunhuang xueshu taolunhui wenji (shiku yishu bian)* 1983年全國敦煌學術討論會文集 (石窟·藝術編) (Centre de recherches sur les objets culturels de Dunhuang, Actes du séminaire national sur les études de Dunhuang de 1983 – édition sur les grottes et les arts), Lanzhou, Gansu renmin chubanshe, 1987.
- Eberhard, Wolfram, « Untersuchungen an astronomischen Texten des chinesischen Tripitaka », *Monumenta Serica* 5 (1940)
- Ge Zhaoguang 葛兆光, « Shengshi de pingyong » 盛世的平庸 (La médiocrité à une époque de prospérité), *Tang yanjiu* 唐研究, 1999.
- Gillispie, Charles C. (dir.), vol. 16, New York : Charles Scribner's Sons, 1981.

- Guo Ruoxu 郭若虛, *Tuhua jianwen zhi* 圖畫見聞志 (Notes sur les connaissances en peinture), Beijing, Renmin meishu chubanshe, 1963.
- Hao Chunwen 郝春文, *Yingcang Dunhuang shehui lishi wenxian shilu* 英藏敦煌社會歷史文獻釋錄 (Explication des documents socio-historiques trouvés à Dunhuang conservés en Grande-Bretagne), Beijing, Shehuikexue wenxian chubanshe, 2003.
- Hartner, W., « The Pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in Hindu and Islamic iconographies », *Oriens-Occidens* 1, 1968.
- He Ning 何寧, *Huainanzi jishi* 淮南子集釋 (*Explications du Huainanzi*), Beijing, Zhonghua shuju, 1998.
- Huang Yinong, *Shehui tianwenxueshi shijiang* 社會天文學史十講 (Dix discours sur l'histoire de l'astronomie sociale), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2004.
- Huang Zheng 黃征 et Zhang Yongquan 張涌泉, *Dunhuang bianwen jiaozhu* 敦煌變文校注 (Version révisée et annotée des *bianwen* de Dunhuang), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Huang Zhengjian 黃正建, *Dunhuang zhanbu wenshu yu Tang Wudai zhanbu yanjiu* 敦煌占卜文書與唐五代占卜研究 (Étude des ouvrages de divination de Dunhuang et de la divination sous les Tang et pendant la période des Cinq Dynasties), Beijing, Xueyuan chubanshe, 2001.
- Huber, Édouard, « Termes persans dans l'astrologie bouddhique chinoise », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 6, 1906.
- Hui-shu Lee, *Empresses, Art, and Agency in Song Dynasty China* (Seattle, University of Washington Press, 2010).
- Jao Tsong-yi, « Les Sept Planètes et les Onze Planètes », in *Contributions aux études sur Touen-houang*, Michel Soyumié (dir.), Genève et Paris, Librairie Droz, 1979.
- Jiang Boqin 姜伯勤, « Daoshi xiangji: Daojiao zai Dunhuang » 道釋相激：道教在敦煌 (Heurts entre taoïsme et bouddhisme : le taoïsme à Dunhuang), in *Dunhuang yishu zongjiao yu liyue wenming* 敦煌藝術宗教與禮樂文明 (Les arts et les religions à Dunhuang et

- la civilisation des rites et de la musique), Beijing, Zhongguo shehuikexue chubanshe, 1996.
- Jiang Sheng 姜生, « Daofu jiegou, yuyi ji gongneng yanjiu » 道符結構、語義及功能研究 (Étude de la structure, du sens et de la fonction des talismans taoïstes), *Shehuikexue yanjiu* 社會科學研究, 1997.
- Jiang Xiaoyuan 江曉原, *Lishi shang de xingzhanxue* 歷史上的星占學 (L'astrologie dans l'histoire), Shanghai, Shanghai keji jiaoyu chubanshe, 1985.
- Jiang Xiaoyuan 江曉原, *Tianxue zhenyuan* 天學真原 (Les vraies origines de l'astronomie), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1991.
- Jiang Xiaoyuan, « Kexueshi: shi kexue haishi lishi: yi tianwenxueshi ji xingzhanxue weili » 科學史：是科學還是歷史——以天文學史及星占學為例 (Histoire des sciences: sciences ou histoire? L'exemple de l'histoire de l'astronomie et de l'astrologie), *Shanghai jiaotong daxue xuebao* 上海交通大學學報, 2007.
- Kalinowski, Marc (ed.), *Divination et société dans la Chine médiévale: une étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003.
- Li Hui 李輝, « 'Xiuyao jing' hanyi banben zhi hanhua henji kaozheng » 《宿曜經》漢譯版本之漢化痕跡考證 (Étude des traces de sinisation dans la version chinoise du *Xiuyao jing*), *Shanghai jiaotong daxue xuebao* 上海交通大學學報, 2007.
- Li Ling 李翎, « Dasuiqi tuoluoni zhoujing de liuxing yu tuxiang » 大隨求陀羅尼咒經的流行與圖像 (La popularité et les images du dhāraṇī de Mahāpratisarā), in *Tangdai guojia yu diyu shehui yanjiu* 唐代國家與地域社會研究 (Études sociales sur le pays et les localités pendant la dynastie Tang), Yan Yaozhong 嚴耀中 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008.
- Li Xiaorong 李小榮, *Dunhuang mijiao wenxian lungao* 敦煌密教文獻論稿 (Essais sur les documents du bouddhisme tantrique trouvés à Dunhuang), Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 2003.
- Li Yuzheng 李域錚 et Guan Shuangxi 關雙喜, « Xi'an xijiao chutu Tangdai shouxie jingzhou juanhua, » 西安西郊出土唐代手寫經咒絹畫 (Peinture sur soie avec prières et invocations manuscrites

- datant de la dynastie des Tang exhumée dans la banlieue ouest de Xi'an), *Wenwu* 文物, 1984.
- Liao Yang, *Chishengguang fo zaikao* 熾盛光佛再考 (Nouvelle étude sur le Bouddha Tejaprabha), *Yishushi yanjiu* 藝術史研究, 2003.
- Lippincott, Kristen and Pingree, David, « Ibn al-Hātim on the Talismans of the Lunar Mansions », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50, 1987.
- Liu Changdong 劉長東, « Benming xinyang kao » 本命信仰考 (Étude des croyances en un destin originel), *Sichuan daxue xuebao* 四川大學學報, 2004.
- Liu Lexian 劉樂賢, *Mawangdui tianwenshu kaoshi* 馬王堆天文書考釋 (Étude critique des ouvrages d'astronomie de Mawangdui), Guangzhou, Zhongshan daxue chubanshe, 2004.
- Liu Zhou 劉晝, *Liuzi* 劉子, révisé par Fu Yashu 傅亞庶, Beijing, Zhonghua shuju, 1998.
- Lü Jianfu 呂建福, « Yixing zhushu xulüe » 一行著述敘略 (L'œuvre de Yixing), in *Mijiao lunkao* 密教論考 (Études sur le tantrisme), Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe, 2008.
- Luo Changpei 羅常培, *Tang Wudai xibei fangyin* 唐五代西北方音 (Prononciation dans le Nord-Ouest chinois sous les Tang et pendant les Cinq Dynasties), Beijing, Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1933.
- Ma Shichang 馬世長, « Dasuiqiu tuoluoni mantuluo tuxiang de chubu kaocha » 大隨求陀羅尼曼荼羅圖像的初步考察 (Étude préliminaire du mandala du dhāraṇī de Mahāpratisarā), *Tang yanjiu*, 2004.
- Matsumoto Eiichi 松本榮一, *Tonkōga no kenkyū* 敦煌畫の研究 (Études des peintures de Dunhuang), Tōkyō: Tōhō bunka gakuin kenkyūjo, 1937.
- Meng Sihui 孟嗣徽, « Wuxing ji nianba xiu shenxingtu tuxiang kao-bian » 《五星及廿八宿神形圖》圖像考辨 (Étude sur la peinture « Les Cinq planètes et les Vingt-huit constellations »), *Yishushi yanjiu* 藝術史研究, 2000.

- Meng Sihui 孟嗣徽, « Wuxing tuxiang kaoyuan: yi cangjingdong yihua weili » 五星圖像考源——以藏經洞遺畫為例 (Étude des représentations des Cinq planètes – l'exemple de peintures trouvées dans la bibliothèque murée), *Yishushi yanjiu* 藝術史研究, 2001.
- Michio Yano, « The *Ch'i-yao jang-tsai-chueh* and Its Ephemerides », *Centaurus* 29, 1986.
- Morgan, Carole, « Mayhem on the Northwest Frontier », *Cahiers d'Extrême-Asie* 11, 2000.
- Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- Niu Weixing 鈕衛星, « Luohou, Jidu tianwen hanyi kaoyuan » 羅睺、計都天文含義考源 (Étude du sens de Rāhu et Ketu en astronomie), *Tianwen xuebao* 天文學報 35, n^o 3, 1994.
- Niu Weixing 鈕衛星, *Xiwang Fantian: hanyi fojing zhong de tianwenxue yuanliu* 西望梵天：漢譯佛經中的天文學源流 (Brahma vu de l'Ouest: les origines et le développement de l'astronomie dans les classiques bouddhistes traduits en chinois), Shanghai, Shanghai jiaotong daxue chubanshe, 2004.
- Nobumi Iyanaga 彌永信美, « Récits de la soumission de Maheśvara par Trailokyavijaya – d'après les sources chinoises et japonaises », in *Tantric and Taoist Studies in honour of R. A. Stein*, Michel Strickmann (dir.), vol. 3, Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1985.
- Qutan Xida 瞿曇悉達, *Tang Kaiyuan zhanjing* 唐開元占經 (Classique de divination de l'ère Kaiyuan des Tang), Beijing, Zhongguo shudian, 1989.
- Pingree, David, « History of Mathematical Astronomy in India », in *Dictionary of Scientific Biography*, Roderick Whitfield (dir.), *The Art of Central Asia: The Stein Collection in the British Museum*, Tokyo, Kodansha International, en coopération avec les administrateurs du British Museum, 1985.
- Rong Xinjiang 榮新江, « Yige rushi Tangchao de Bosi jingjiao jiazu » 一個入仕唐朝的波斯景教家族 (Une famille nestorienne perse entrée dans les milieux officiels de la dynastie des Tang),

- Yilangxue zai Zhongguo lunwenji 伊朗學在中國論文集, vol. 2, Ye Yiliang 叶奕良 (dir.), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 1998.
- Rong Xinjiang 榮新江, *Dunhuangxue shiba jiang* 敦煌學十八講 (Dix-huit conférences sur les études de Dunhuang), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2001.
- Schafer, Edward H., *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars*, Berkeley, University of California Press, 1977.
- Sørensen, Henrik H., « Astrology and the Worship of the Planets, » in *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Charles D. Orzech et al. (dir.) [Leiden : E.J. Brill, 2011.
- Soymié, Michel, « Peintures et dessins de Dunhuang, notes d'iconographie », in *Images de Dunhuang: dessins et peintures sur papier des fonds Pelliot et Stein*, Jean-Pierre Drège (dir.), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1999.
- Stein, Aurel, *l Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, vol. 2: *Text*, Oxford, Oxford University Press, 1921.
- Stein, Aurel, *The Thousand Buddhas: Ancient Buddhist Paintings from the Cave-temples of Tun-huang on the Western frontier of China*, London, Bernard Quaritch, 1921.
- Su Xun 蘇洵, *Jiayou ji jianzhu* 嘉祐集箋注 (Commentaires sur le Recueil de l'ère Jiayou), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1993.
- Suzhou bowuguan cang Huqiu Yunyansita Ruiguangsita wenwu 蘇州博物館藏虎丘雲巖寺塔瑞光寺塔文物 (Objets culturels des pagodes Yunyan et Ruiguang de la colline du Tigre conservés au musée de Suzhou), Beijing, Wenwu chubanshe, 2006.
- Tai Huili 邵惠莉, « Dunhuang banhua xulu » 敦煌版畫敘錄 (Estampes trouvées à Dunhuang), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 2005.
- Teiser, Stephen F., *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Verellen, Franciscus, « Evidential Miracles in Support of Daoism: The Inversion of a Buddhist Apologetic Tradition in Late Tang China », *T'oung Pao* 78, 1992.

- Verellen, Franciscus « Liturgy and Sovereignty: The Role of Daoist Ritual in the Foundation of the Shu Kingdom (907 – 925) », *Asia Major*, ser. 3, 2, partie 1, 1989.
- Verellen, Franciscus, « Shu As a Hallowed Land: Du Guangting's *Record of Marvels* », *Cahiers d'Extrême-Asie* 10, 1998.
- Verellen, Franciscus, *Du Guangting (850 – 933): taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1989.
- Waley, Arthur, *A Catalogue of Paintings Recovered from Tun-huang by Sir Aurel Stein, K.C.I.E., Preserved in the Sub-department of Oriental Prints and Drawings in the British Museum, and in the Museum of Central Asian Antiquities, Delhi*, London: The Trustees of the British Museum and of the Government of India, 1931.
- Wang, Eugene, « What Do Trigrams Have to Do with Buddhas? The Northern Liang (397 – 439) Stūpas as a Hybrid Spatial Model, » *RES: Anthropology and Aesthetics* 35, 1999.
- Wang Yucheng 王育成, « Donghan daofu shili » 東漢道符釋例 (Exemples de talismans taoïstes sous les Han orientaux), *Kaogu xuebao* 考古學報, 1991.
- Wang Zhongmin 王重民, « Dunhuang ben liri zhi yanjiu » 敦煌本曆日之研究 (Étude des calendriers de Dunhuang), *Dongfang zazhi* 東方雜誌 34, n° 9, 1937.
- Wei Bing 韋兵, « Riben xin faxian Beisong Kaibao wunian ke Chishengguang foding dawei de xiaozai jixiang tuoluonijing xingtu kao » 日本新發現北宋開寶五年刻〈熾盛光佛頂大威德銷災吉祥陀羅尼經〉星圖考 (Étude de la carte des étoiles [du sūtra prononcé par le bouddha sur le dhāraṇī de Tejaprabhā, grande autorité, qui éloigne les désastres et attire la chance] trouvée récemment au Japon datant de la cinquième année de l'ère Kaibao de la dynastie des Song du Nord), *Ziran kexueshi yanjiu* 自然科學史研究 24, n° 3, 2005.
- Xia Nai 夏鼐, « Cong Xuanhua Liaomu de xingtu lun ershiba xiu he huangdao shi'er gong » 從宣化遼墓的星圖論二十八宿和黃道十二宮 (Les vingt-huit constellations et les douze signes du

- zodiaque à la lumière des cartes du ciel trouvées à Xuanhua dans des tombes datant des Liao), *Kaogu xuebao* 考古學報, 1976.
- Yabuuti Kiyoshi 薮内清, « Researches on the *Chiu-chih li*: Indian Astronomy under the T'ang Dynasty », *Acta Asiatica* 36, 1979.
- Ye Delu 葉德祿, « Qiyaoli ru Zhongguo kao » 七曜曆入中國考 (Étude de l'introduction du *Qiyaoli* en Chine), *Furen xuezhi* 輔仁學誌, 1942.
- Yin Guangming 殷光明, « Beiliang shita shang de yijing bagua yu qifo yi Mile zaoxiang » 北涼石塔上的易經八卦與七佛一彌勒造像 (Les huit trigrammes du *Livre des mutations*, les sept bouddhas et le Maitreya figurés sur le stupa en pierre datant de la dynastie des Liang du Nord), *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 1997.
- Yu Xin 余欣, *Shendao renxin: Tang Song zhiji Dunhuang minsheng zongjiao shehuishi yanjiu* 神道人心：唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究 (Voie des dieux, vie des hommes: histoire sociale et religieuse de la vie du peuple à Dunhuang sous les dynasties des Tang et des Song), Beijing, Zhonghua shuju, 2006.
- Yu Xin, « Tang Song zhiji Dunhuang funü jieshe yanjiu » 唐宋之際敦煌婦女結社研究 (Étude des sociétés féminines existant à Dunhuang sous les Tang et les Song), *Zinbun gakuhō* 人文學報 325, 2002.
- Yu Xin, *Zhonggu yixiang: xieben shidai de xueshu, xinyang yu shehui* 中古異相：寫本時代的學術、信仰與社會 (Signes extraordinaires en Chine médiévale: érudition, croyance et société à l'époque des manuscrits), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2011.
- Zhao Zhen 趙貞 « Dunhuang yishu zhong de Tangdai xingzhan zhuzuo *Xiqin wuzhou zhan* » 敦煌遺書中的唐代星占著作《西秦五州占》(Le *Xiqin wuzhou zhan*, un grand manuscrit d'astrologie datant des Tang et trouvé parmi les ouvrages survivants de Dunhuang), *Wenxian* 文獻, 2004.
- Zhao Zhen 趙貞, *Jiuyao xingnian lüeshuo: yi P.3779 wei zhongxin* 九曜行年略說——以P.3779 爲中心 (Sur la divination par l'âge et les Neuf Luminaires – le cas du manuscrit P.3779), *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2005.

Table des matières

L'auteur	3
Introduction	7
À l'origine de ce livre: une idée	8
Culture des manuscrits, conscience de l'histoire et tradition du savoir	16
Arts occultes et histoire naturelle: une route des connaissances et des croyances parallèle à la route de la Soie; apparition de nouvelles conceptions du monde	45
Contenu de cet ouvrage	76
Références bibliographiques	86
1. Les travers de l'historiographie	105
<i>L'héritage des ouvrages classiques: cas du Hanshu</i>	
Diffusion des ouvrages historiographiques: fragments du <i>Hanshu</i> trouvés à Dunhuang et Turfan	107
Les élites et la transmission du savoir	139
Comment les connaissances historiques ont-elles imprégné la société et se sont-elles transformées en une culture de masse?	156
Les citations dans les encyclopédies et le phénomène d'exagération à l'œuvre dans les textes poétiques	176
L'héritage des ouvrages classiques du point de vue de l'histoire sociale et intellectuelle	186
Références bibliographiques	192
2. À propos du <i>zhujunda</i>	209
<i>L'épopée d'un légume le long de la route de la Soie</i>	
Origine de la chose et du nom	213
Étude sous l'angle de la philologie et de l'histoire naturelle	219
Les objets et idées originaires d'Iran qui ont été introduits en Chine	231
Remarques supplémentaires: partir en quête des bribes de mots et d'objets laissés en Chine médiévale par des civilisations étrangères	232
Références bibliographiques	236
3. L'imaginaire culturel entourant les objets <i>qiuci</i> 龜茲	243
Cruche <i>qiuci</i> et apparition de la notion bouddhiste de « pureté »	244
Bois <i>qiuci</i> : la croyance religieuse attachée aux feuilles s'accompagne d'un art et d'une iconographie bouddhistes	258

Cristal doré: le tribut du roi qiuci Bai	267
<i>Poluo</i> en argent: la splendide métamorphose d'un instrument de rite zoroastrien	271
« Oreiller des demeures d'immortels »: un pont fictif vers un ailleurs	289
Réel et virtuel du pays Qiuci: l'imaginaire culturel lié à une terre ou à des objets étrangers	295
Références bibliographiques	302
4. La physiognomonie du cheval sous les Han et les Tang (III^e siècle de notre ère – x^e siècle)	315
I	316
II	319
III	342
Références bibliographiques	356
5. Observation des phénomènes climatiques	363
<i>L'aéromancie à partir d'ouvrages découverts à Turfan</i>	
Histoire de l'étude des livres de divination de Turfan présents dans le fonds allemand	364
Les origines de l'aéromancie dans la Chine médiévale	372
Les vents des huit directions: notion de « vent » et divinations	380
Divination et médecine: les domaines d'application de l'aéromancie	393
Les origines et le développement de l'aéromancie et de l'uranomancie	402
Références bibliographiques	425
6. Rituels d'exorcisme à partir de figurines magiques trouvées le long de la route de la Soie	443
De Dunhuang à Kyōto: un fil continu de vestiges	445
Espace, frontières et exorcisme: analyse fonctionnelle des figurines	474
Les interactions, moteur civilisationnel – échanges entre arts divinatoires orientaux et occidentaux le long de la route de la Soie	494
Références bibliographiques	496
7. Destinées individuelles et planètes	507
<i>Étude documentaire et iconographique de l'astrologie pratiquée à Dunhuang</i>	
L'origine du manuscrit	510
Ketu dans les écrits du bouddhisme tantrique et dans la divination pratiquée à Dunhuang	516
Explication de « Mercure, divinité planétaire du Nord »	526
À quoi renvoie le mot « talisman <i>dhāraṇī</i> » (<i>tuoluoni fu</i> 陀羅尼符)?	531
Analyse iconologique	539
Références bibliographiques	550

Déjà parus aux éditions DEMOPOLIS

Amellal, Karim

La révolution de la servitude. Pourquoi l'ubérisation est l'ennemie du progrès social

Brossat, Alain

Abécédaire Foucault

Boltanski, Luc

Rendre la réalité inacceptable

Borvo Cohen-Seat, Nicole et Cohen-Seat, Patrice

Réinventer la gauche

Bourdieu, Pierre — Boltanski, Luc

La Production de l'idéologie dominante

Césaire, Aimé — Malcolm X

Black révolution

Clover, Charles

Surpêche

Cohen-Seat, Patrice

Peuple ! Les luttes de classes au XXI^e siècle

Chuzeville, Julien

Zimmerwald. L'internationalisme contre la première guerre mondiale

Da Lage, Olivier (sous la dir. de)

Qatar : les nouveaux maîtres du jeu

Denord, François

Néo-libéralisme, version française

Dhume-Sonzogni, Fabrice

Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français

Duclert, Vincent

Occupy Gezi

Durpaire, François —

Richomme, Olivier

L'Amérique de Barack Obama

Obama face à la crise

Garo, Isabelle

Foucault, Deleuze, Althusser et Marx

Gaulard, Mylène

Karl Max à Pékin — Les racines de la crise en Chine capitaliste

Guérin, Isabelle

La microfinance et ses dérives

Hobsbawm, Éric

Marx et l'histoire

Hroub, Khaled

Le Hamas

Jaurès, Jean

Le socialisme et la Révolution française

Jennar, Raoul Marc

Khieu Samphan & les Khmers rouges

Kautsky, Karl

Les luttes de classe pendant la Révolution française

Khaldi, Eddy

Abc de la laïcité

Abc de la laïcité pour les jeunes

Khaldy, Eddy — Fitoussi, Muriel

Main basse sur l'École publique

La République contre son école

Kalfon, Pierre

Chroniques chiliennes

Kamata, Satoshi,
Toyota: l'usine du désespoir

Labat, Séverine
*Les islamistes tunisiens – entre l'état
et la mosquée*

Landrière, Sylvie
L'immobilier. Une passion française

Latour, Bruno – Lippman, Walter
Le public fantôme

Lénine
*Petit manuel pour rompre avec le
capitalisme*
*1914, repenser le nationalisme et la
guerre*

Mamdani, Mahmood
*La CIA et la fabrique du terrorisme
islamique*

Marx, Karl
Qu'est-ce que le capitalisme ?
Les Crises du capitalisme
Le Capital financier

Mendès-France, Pierre
Liberté, liberté chérie

Mordillat, Gérard –
Prieur, Jérôme
*De la crucifixion considérée
comme un accident du travail*

Mussolini
*Gérard Mordillat présente le fascisme
de Mussolini*

Nsar, Vali
Le renouveau chiite

Pivert, Marceau
L'Église et l'École

Prochasson, Christophe
*L'Empire des émotions:
les historiens dans la mêlée*

Rebérioux, Madeleine
Vive la République

Rodinson, Maxime
Islam et capitalisme

Sassen, Saskia
Critique de l'État

Saurin, Patrick
Les prêts toxiques: une affaire d'État

Shah, Sonia
*Cobayes humains: le grand secret
des essais pharmaceutiques*

Tanuro, Daniel
*Le moment Trump – Une nouvelle
phase du capitalisme mondial*

Uchitelle, Louis
Le salarié jetable

Wallerstein, Immanuel
*L'Universalisme européen:
de la colonisation au droit d'ingérence*

Wilkinson, Richard
L'égalité, c'est la santé

Collection « QUAERO »

Cassin, Barbara et Wosny, Danièle
(dir.)

*Les intraduisibles du patrimoine en
Afrique subsaharienne*

Dawod, Hosham (dir.)

*La constante « Tribu », variations
arabo-musulmanes*

Ehrenfreund, Christian et Schreiber,
Jean-Philippe (dir.)

*Les marranismes. De la religiosité
cachée à la société ouverte*

Espagne, Michel et

Maufroy, Sandrine (dir.)

*L'hellénisme de Wilhelm von
Humboldt et ses prolongements
Européens*

Espagne, Michel et Jin Guangyao
(dir.) avec la collaboration de
Julie Gary

Conférences chinoises de la rue d'Ulm

Ethis, Emmanuel

Le cinéma près de la vie

Fernandez Garcia, Alicia et

Petithomme, Mathieu (dir.)

Contester en Espagne

Fontaine, Alexandre

*Aux heures suisses de l'école
républicaine*

Ghasarian, Christian

*Rapa. Île du bout du monde, île dans
le monde*

Ghosn, Katia

*Khoury, Elias, De l'engagement au
postmodernisme*

Ghosn, Katia (dir.)

*Rachid El-Daïf. Le roman arabe dans
la tourmente de la modernisation*

Gorog, Françoise et Cassin, Barbara
(dir.)

Psychanalyser en langues.

Intraduisibles et langue chinoise

Lessing, Gotthold Ephraim

Adam Neuser (1774)

Marquis, Émeline et Billault, Alain
(dir.)

*Mixis. Le mélange des genres chez
Lucien de Samosate*

Mattina, Cesare; Monier, Frédéric,
Dard, Olivier et Engels, Jens Ivo (dir.),
*Dénoncer la corruption. Chevaliers
blancs, pamphlétaires et promoteurs
de la transparence à l'époque
contemporaine*

Nguyen, Aubert, Hoai Hong et
Espagne, Michel

*Le Vietnam, une histoire de transferts
culturels*

Niveleau, Charles-Édouard (dir.)

Vers une philosophie scientifique.

Le programme de Brentano

Oléron Evans, Émilie

Nikolaus Pevsner. Arpenteur des arts

Olivier, Laurent (dir.)

*La Mémoire et le Temps. L'œuvre
transdisciplinaire d'Henri Hubert*

Rabault-Feuerhahn,

Pascale (dir.)

Théories intercontinentales.

*Voyages du comparatisme
postcolonial*

Richter, Jean-Paul
*Vie de Maria Wutz, le joyeux
petit maître d'école d'Auenthal.
Une manière d'idylle*

Salamagne, Michèle-H. et Thominet,
Patrick (dir.),

*Accompagner. Trente ans de soins
palliatifs en France*

Xiao, Yingying
*Une subjectivité fluide. Modernité et
perception esthétique à travers les
ouvrages de Gao Xingjian*

Collection Philosophie en cours

Cavaillé, Christian
*Les jeux de langage chez
Wittgenstein*

Cavaillé, Christian
Montaigne et l'expérience

Chauve, Alain
*Le Tractacus : logique et
métaphysique*

Kail, Michel
*Jean-Paul Sartre. Conscience et
subjectivité*

Sfez, Gérald
Machiavel et la vérité politique

Tomès, Arnaud
*Castoriadis. L'imaginaire, le rationnel
et le réel*

Collection Bande Dessinée

En coédition avec Les Arènes
Durpaire, François & Boudjellal, Farid
La Présidente Tome 1
Totalitaire Tome 2
La Vague Tome 3

Achevé d'imprimer en France en 2018
dans les ateliers de Dupli-print à Domont (95)
N° d'impression : 2018091456
Dépôt légal : octobre 2018



C'est à travers quelques exemples rendus révélateurs que l'on appréhende le mieux la circulation des objets culturels d'un bout à l'autre de l'ancien « Turkestan oriental » : un humble légume recèle des mystères ; la physiognomonie du cheval relève d'un art divinatoire dont témoignent des ouvrages sur lattes de bambou ; des poupées retrouvées le long de la route de la Soie conservent la mémoire de pratiques d'exorcisme... Surtout, l'archéologie de la Chine médiévale apparaît intimement liée à la question de la transmission de l'écrit. On a retrouvé à Turfan des versions différentes de textes aussi fondamentaux que le *Livre des Han*, ouvrant des perspectives nouvelles sur la philologie des Classiques qui s'y trouvent cités. Par touches successives, Yu Xin dégage les caractéristiques d'une archéologie prometteuse, celle de ces territoires désertiques du nord-ouest de la Chine qui, reliant le pays au reste de l'Eurasie, furent de brillants foyers de civilisation au temps de la route de la Soie.



YU XIN, figure de la nouvelle historiographie chinoise, est professeur d'histoire médiévale chinoise à l'université Fudan de Shanghai. Ses recherches portent sur les études de Dunhuang, l'histoire à l'époque des Sui (581-618) et des Tang (618-907), ainsi que l'histoire des relations entre la Chine et le monde extérieur. Il a publié de nombreux ouvrages.



ISBN : 978-2-35457-124-5



43 ,50 €

www.demopolis.fr

